

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS VERNÁCULAS
MESTRADO ACADÊMICO EM ESTUDOS LITERÁRIOS**

CHIRLANE NOBRE BELO

VOZES AMERÍNDIAS NO ROMANCE A *HISTÓRIA DO VENTRÍLOQUO*, DE PAULINE MELVILLE

PORTO VELHO

2017

CHIRLANE NOBRE BELO

VOZES AMERÍNDIAS NO ROMANCE A *HISTÓRIA DO VENTRÍLOQUO*, DE PAULINE MELVILLE

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, sob a orientação do Prof. Drº Miguel Nenevé, para obtenção do Título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Literatura, outros Saberes e outras Artes (LSA)

PORTO VELHO

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

B452v Belo, Chirlane Nobre.

Vozes ameríndias no romance a história do ventríloquo, de Pauline Melville
/ Chirlane Nobre Belo. -- Porto Velho, RO, 2017.

126 f. : il.

Orientador(a): Prof. Dr. Miguel Nenevé

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Estudos Literários) - Fundação
Universidade Federal de Rondônia

1. Literatura. 2. Pós-Colonialismo. 3. Pauline Melville. 4. Vozes
Ameríndias. I. Nenevé, Miguel. II. Título.

CDU 82.09

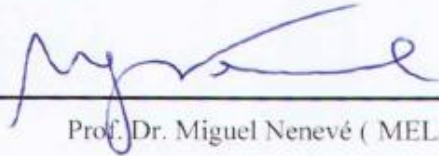
CHIRLANE NOBRE BELO

VOZES AMERÍNDIAS NO ROMANCE *A HISTÓRIA DO VENTRÍLOQUO*, DE
PAULINE MELVILLE

Dissertação para obtenção do título de mestre em Estudos Literários. Universidade Federal de Rondônia. Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários. Departamento de Línguas Vernáculas.

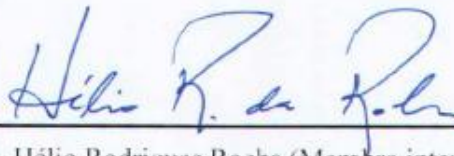
BANCA AVALIADORA

ORIENTADOR

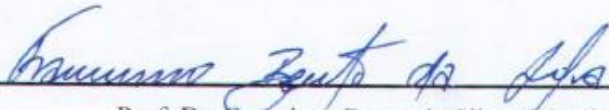


Prof. Dr. Miguel Nenevé (MEL/UNIR)

AVALIADORES




Prof. Dr. Hélio Rodrigues Rocha (Membro interno MEL/UNIR)



Prof. Dr. Francisco Bento da Silva (Membro externo UFAC)

Profª. Drª. Nádia Nelziza Lovera de Florentino (Suplente UNIR)

Resultado:



Porto Velho, 15 de fevereiro de 2017

Dedico esta dissertação à vida, à minha mãe Maria Mendonça Nobre, às minhas filhas Cecília Nobre dos Santos e Hannah Maria Nobre Amorim da Silva e ao meu companheiro Alessandro Amorim da Silva pelo carinho e confiança.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Rondônia e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – por ter concedido bolsa para esta pesquisa, oportunizando a aquisição do material necessário ao seu desenvolvimento. Agradeço, especialmente, ao meu orientador, Miguel Nenevé, pela segurança, pelo estreitamento de amizade e pelas orientações. Ao meu amigo, Hélio Rocha, pelo excelente trabalho docente que vem desenvolvendo em todo lugar e a toda hora despertando nas pessoas o interesse pela leitura e pela pesquisa. Sou grata pela acolhida em sua casa, pelo alimento do corpo e, principalmente, pelo alimento da alma, o amor, que encontro em sua família. Às professoras, Sônia Sampaio, Marília Pimentel e Milena Guido, pelo reencontro e pela generosidade no decorrer da travessia; aos professores, Cláudia e Pedro.

À minha mãe, Maria Mendonça Nobre, pela coragem de descer o barranco com sete filhos para criar e vir para cidade de Porto Velho em busca de Educação Formal. Aos meus irmãos, Dorimar Nobre, Daison Nobre e Kleber Nobre, porque são homens valorosos. Às minhas irmãs, Chirley Nobre, Chirleide Nobre e Adriana Nobre, pois as amo imensuravelmente – apesar do distanciamento. Ao meu pai, Dorian de Lima Belo, por semear boas sementes em terra fértil.

Às minhas filhas, Cecília Nobre e Hannah Maria, inspiração para que eu busque ser uma pessoa melhor. Ao Alessandro Amorim, por ser meu amigo, companheiro e a pessoa com quem eu posso contar incondicionalmente. Ao Alexey, pelas impressões e digitalizações e a todos da família Amorim, porque eu pouco os visitei nesses últimos anos.

À minha amiga-irmã, Sara Maria Vieira, porque caminha comigo por toda uma vida e juntas vamos aprendendo uma com a outra. Aos amigos do Clubinho, pela compreensão e paciência durante esse exílio voluntário. À bruxa, Aldenice Bento, pelo ombro para rir e chorar e pelas palavras para abençoar e, em seu nome, agradeço a toda irmandade de São Miguel que vem me fortalecendo na fé e na união.

Agradeço aos exilados colegas de turma do Mestrado em Estudos Literários 2014/2 pelo carinho, força e risos que foram muitos. À Larissa pela generosidade de compartilhar comigo o som do silêncio nos corpos expressivos da comunidade surda, à Taianni Santana, pela parceria institucional (IFRO) e pela força de seu sorriso; ao Gabriel, pelo exercício da benevolência, pelas conversas ácidas em nossa relação agridoce, enfim, a todos!

Ninguém pode construir em teu lugar as pontes que precisarás passar, para atravessar o rio da vida – ninguém, exceto tu, só tu. Existem, por certo, atalhos sem números, e pontes, e semideuses que se oferecerão para levar-te além do rio; mas isso te custaria a tua própria pessoa; tu te hipotecarias e te perderias. Existe no mundo um único caminho por onde só tu podes passar. Onde leva? Não perguntes, segue-o! (NIETZCHE)

RESUMO: Neste estudo, analiso o romance *A História do Ventríloquo*, da escritora Britânico-Guianense Pauline Melville. Mais especificamente, concentro minha pesquisa na presença de vozes ameríndias como uma forma de descolonizar a percepção eurocentrada do povo ameríndio. Para esta proposta, a crítica Pós-Colonial surge como um importante suporte para minhas leituras. Portanto, críticos pós-coloniais como Bill Ashcroft, Frantz Fanon, e Aimé Césaire, entre outros, assim como estudiosos Decoloniais, como Walter Dignolo, Anibal Quijano e Ramon Crossfoguel são muito importantes para minha discussão. O teórico brasileiro Eduardo Viveiros de Castro também me auxilia a prestar atenção de como a perspectiva Ameríndia pode ser observada no trabalho de Melville. Argumento que o romance de Pauline Melville é uma ficção decolonial, já que fornece ao leitor muitas reflexões sobre a realidade sul-americana, sobretudo, acerca dos povos ameríndios e, assim, promove uma prática contradiscursiva à visão estereotipada e colonizadora a respeito dos povos ameríndios e das demais pessoas nessa parte do mundo.

Palavras-chave: Literatura. Pós-Colonialismo. Pauline Melville. Vozes Ameríndias.

ABSTRACT: In this study I analyse the novel *The Ventriloquist Tale* written by the British-Guyanese writer Pauline Melville. More specifically, I concentrate my research on the presence of Amerindian voices as a way of decolonizing the euro-centric perception of Amerindian people. For this purpose, postcolonial criticism comes as an important support for my reading. Therefore, postcolonial critics such as Bill Ashcroft, Frantz Fanon, and Aimé Césaire among others as well as Decolonial scholars such as Walter Dignolo, Anibal Quijano and Ramon Crossfoguel are very important to my discussion. Brazilian scholar Eduardo Viveiros de Castro also helps me to pay attention to the way Amerindian perspective can be observed in Melville's work. I argue that the work is a decolonizing fiction as it provides the reader with much reflection on the South American reality concerning Amerindian people and it promotes a counter discursive practice against a stereotyped view of people in this part of the world.

Keywords: Literature. Postcolonialism. Amerindian Voices. Pauline Melville.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
1. FIOS NARRATIVOS.....	16
1.1. O Alinhavar de Si no Alinhavar do Outro.....	16
1.2 Fios Ameríndios – Escrita de Mundos Outros	22
1.3 Entrelaçando os Fios – A Trama Narrativa.	26
1.2 A Ponta do Novelo – Período Pré-Colonial	31
1.4 Fios de Fibra, Algodão e Seda – Aspectos Geopolíticos da Guyana	34
2. PANORAMA DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS	37
2.1 Desmascaramento do Discurso Colonialista	37
2.2 Pós-Colonialismo: Uma Corrente Crítica Literária.	57
2.3 Saberes Outros: Descolonização Epistemológica.	70
3. VOZES AMERÍNDIAS	80
3.1 Perspectivismo Ameríndio	80
3.1.1 Anunciação.....	87
3.1.2 Antropomorfismo – A Troca de Roupas.	91
3.2 O Narrador	96
3.3 Personagens.....	104
3.3.1 Desconstrução do Discurso Colonialista	104
3.3.2 Alteridades Ameríndias	107
EPÍLOGO	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
ANEXOS	125

PRÓLOGO

Meu primeiro contato com o romance *The Ventriloquist's Tale* (1997), da escritora guianense Pauline Melville, aconteceu quando ainda não pensava em pesquisar sobre literatura de escrita inglesa. O professor, Dr. Hélio Rocha, estava produzindo o artigo “Representações da Espacialidade Discursiva das Personagens no Romance “*A História do Ventríloquo*” e pediu para que eu o lesse. Li e gostei muito da abordagem, apesar da limitação sobre a teoria do Pós-Colonialismo. Depois, emprestou dois exemplares do dito romance: um em inglês e o outro traduzido para português pela tradutora brasileira Beth Vieira com o título *A História do Ventríloquo* (1999), publicado pela Companhia das Letras. Li o romance traduzido.

Depois de um intervalo de aproximadamente dois anos, prestei exame de seleção para o Mestrado em Estudos Literários; fui aprovada com o projeto “Narrativas Ribeirinhas”, mas à medida que estudava sobre a literatura produzida pelos escritores das/nas ex-colônias, as vozes ameríndias do romance de Melville ecoavam. Duas forças contribuíram para que eu decidisse modificar o tema da pesquisa. A primeira determinada pelo fato de o mestrado ser em estudos literários, o qual exigia um objeto literário físico ou fruto de pesquisa no campo da narrativa oral. Apesar do interesse em pesquisar as narrativas ribeirinhas, não havia realizado a pesquisa de campo. Logo, seria impossível de se realizar em vinte e quatro meses. Contudo, a determinante foi a releitura do romance utilizando a lente dos estudos pós-coloniais para ouvir a polifonia discursiva no romance, entrelaçada pelas vozes ameríndias, vozes eurocêtricas e vozes colonizadas em tempos distintos.

O interesse pela escrita de Pauline promoveu outro contato. Desta vez com o professor Dr. Miguel Nenevé, referência na área de pesquisa em Estudos Pós-coloniais e coordenador do Grupo de pesquisa “Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridade”, na Universidade Federal de Rondônia. Antes de descrever a minha aproximação com a escritora Pauline Melville, discorrerei sobre os contatos entre Miguel Nenevé e a escritora Pauline Melville.

O pesquisador conheceu o trabalho literário de Pauline Melville durante o pós-doutorado no Canadá. Desde então, vem contribuindo com a fortuna crítica de seu trabalho. Publicou a partir da leitura do romance *The Ventriloquist's Tale*, a o artigo *Representation, (Mis)*

*Translation and Rewriting in Mario de Andrad's Macunaíma and Pauline Melville's The Ventriloquist's Tale*¹, que foi apresentado em Portugal.

Os fios narrativos de Pauline Melville deslocaram o pesquisador brasileiro do Canadá para o Caribe e para mais um pós-doutorado. O espaço caribenho de pesquisa foi a Universidade da Guyana e o tema *Caribbean Literature*. Segundo Miguel Nenevé, é muito importante para o pesquisador a aproximação com o espaço físico, político e, principalmente, com a cultura disposta na tessitura narrativa. Assim, em meios aos encontros com a escritora no Canadá, em Londres, na Guyana e no Brasil teceram os fios e os fios criaram os laços de amizade entre o pesquisador e a escritora.

Atualmente, Miguel Nenevé é professor colaborador do Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da Amazônia – NUPEA – Universidade Federal de Roraima. Pesquisa, sobretudo, nos seguintes temas: literatura canadense, literatura na Amazônia, discurso, educação e Pós-Colonialismo. Na Universidade Federal de Rondônia, orienta discentes dos cursos de graduação e pós-graduação na área de literatura e educação pelo viés dos Estudos Pós-Coloniais.

Estes foram os principais motivos para que eu convidasse o professor Miguel Nenevé a ser orientador neste trabalho. Ele aceitou o desafio, apesar de eu não ser pesquisadora na área dos Estudos Pós-coloniais e entre construções, desconstruções e reparos, fomos caminhando pelo caminho investigativo e eu descortinando a literatura de escrita Pós-Colonial de Pauline Melville e de outros escritores das ex-colônias apresentados pelo orientador e nas oportunidades de participar de suas aulas no curso de graduação e pós-graduação.

Diante da impossibilidade de eu conhecer a Guyana durante a pesquisa, Miguel promoveu meu encontro com a escritora Pauline Melville. Ele a convidou para o lançamento do projeto *Encontro com Escritor*², do grupo de pesquisa “Literatura, Educação e Cultura: Caminhos da Alteridade” da Universidade Federal de Rondônia e ela aceitou o convite. Eu fiquei na equipe de organização do evento. O objetivo do grupo de pesquisa com o lançamento do projeto é o de promover a interação entre escritores da Amazônia, principalmente, aqueles cujos trabalhos apresentam o contradiscurso ao discurso colonial e, assim, apresentar outra leitura sobre os povos colonizados a partir de suas próprias alteridades. Desse modo, o

¹ O artigo foi publicado pela Revista Estudos Anglo-americanos n. 36, ano 2011.

² O projeto foi lançado no Teatro Banzeiro, no mês de abril de 2014, na cidade de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia. Além da palestra, a escritora participou de outros momentos de interação com os escritores de Rondônia.

projeto é uma forma de resistência ao silenciamento imposto aos povos colonizados e à versão eurocentrada e concebida como verdade única e estereotipada dos povos colonizados, além de promover as trocas de saberes entre os escritores e os pesquisadores.

Meu encantamento aumentava à medida que Pauline discorria sobre o tema de sua fala durante o evento: *Macunaíma de Mário de Andrade e Suas Influências para Mim como Escritora*, com tradução simultânea de Miguel Nenevé, Hélio Rocha e Graça Martins – pertencentes ao corpo docente da Universidade Federal de Rondônia. A simplicidade, generosidade e clareza compuseram o discurso da escritora. Além disso, enfatizou a importância de intercambiar culturas e de novos olhares sobre o mundo e sobre a vida.

Questionada sobre a latência do Pós-Colonialismo em sua composição literária, declarou: "Não sou acadêmica, sou uma contadora de histórias. Não pesquiso! Observo a vida ao meu redor". A postura Pós-Colonial, contudo, não está, apenas, no corpus de seu trabalho, mas no corpo, na postura respeitosa de sua fala, na simpatia e no conteúdo de seu discurso consciente da fragmentação de sujeitos, de culturas, de necessidade de releituras e da urgência de novas narrativas sobre os povos colonizados. Após sua fala, recitei em dueto bilíngue com a professora Graça Martins. O poema "Homeland", traduzido pelo professor Miguel Nenevé. Conviver com o sujeito de sua pesquisa é uma sensação muito gratificante; o som da recitação do poema em Inglês e em Português possibilitou ouvir a escrita de Pauline cantada em versos.

Suponho ser justamente a postura Pós-Colonial, a consciência de seu papel social e do monumento literário como arma discursiva para a construção de outras perspectivas do mundo que impulsionaram a escritora Pauline Melville a aceitar o convite do grupo de pesquisa da Universidade Federal de Rondônia, coordenado por seu amigo Miguel Nenevé, e vir a Porto Velho para o lançamento do projeto. Esse momento constituiu a principal e mais emocionante vivência de pesquisa, porque ficou claro para mim, que a escrita e a escritora caminham em harmonia entre a produção discursiva literária e a urgência de instigar a reflexão sobre o colonialismo e a colonialidade a todos e em toda parte. O principal argumento deste trabalho é o de que o romance de Melville é constituído a partir das alteridades ameríndias e, segundo o filósofo e crítico dos estudos pós-coloniais, Frantz Fanon, para a construção de uma nova humanidade é fundamental a produção de novas narrativas sobre os povos colonizados. Além disso, a reflexão e a construção de novos saberes, segundo Boaventura Sousa Santos, devem ultrapassar o campo do conhecimento

abstrato e gerar novas práticas de conhecimento e seus impactos em outras práticas sociais. Penso que a fala de Pauline impactaram escritores, leitores e pesquisadores em Porto Velho.

O romance *A História do Ventríloquo* (1999) dialoga, principalmente, com duas obras: *Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter* (1928), do escritor modernista brasileiro Mário de Andrade e *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917), especificamente o segundo volume, *Mitos e Lendas dos Índios Taulipangues e Arecunás*, do etnologista e viajante alemão, Theodor Koch-Grünberg. A escritora da Guyana não fala português, apesar de seu país fazer fronteira com o Brasil e pertencer à América do Sul. O isolamento linguístico é um dos pontos de confluência entre Brasil e Guyana, pois, na América do Sul, somos o único país falante do português, enquanto que a Guyana é o único que tem o inglês como língua oficial.

Contudo, apesar do isolamento linguístico da Guyana, a colonização impôs a predominância da língua inglesa no planeta. Assim, além de toda a produção do conhecimento de seus falantes na metrópole ou nas antigas colônias recorre à tradução, como aconteceu no primeiro contato da escritora com o romance *Macunaíma*. Durante sua fala em Porto Velho – *Macunaíma de Mário de Andrade e Suas Influências para Mim como Escritora* – revelou:

Há algum tempo atrás eu ganhei uma tradução em inglês de *Macunaíma* de Mário de Andrade. A tradução é dedicada a uma parente minha. Eu tinha a intenção de explorar um pouco dos antigos mitos pré-colombianos, a filosofia e as perspectivas dos índios da savana (serrado) do nordeste do continente da América do Sul. Comecei a ver que eu poderia usar o caráter lúdico, mágico e místico de *Macunaíma* como meu narrador. Acho que o folclore pertence a todo e nós podemos usá-lo como quisermos. MELVILLE, trad. NENEVÉ in Palestra (2014).

A escritora Pauline esteve no Brasil anteriormente no ano de 2010, como convidada de um dos maiores eventos literários da América Latina: a Feira Literária Internacional de Paraty – FLIP. Na ocasião, dividiu a fala com o escritor Willian Boyd. A tradução do romance de Melville realizada por Beth Vieira em 1999, provavelmente, contribuiu tanto para a leitura da obra no Brasil, quanto para o interesse de feiras literárias sobre sua escrita.

No Brasil, além do professor Dr. Miguel Nenevé, a construção discursiva de Pauline Melville em seu romance inaugural, *The Ventriloquist's Tale*, despertou o interesse de pesquisadores como Thomas Bonnici³, da Universidade Estadual de Maringá, e Leoné Astride Barzotto⁴, da Universidade Federal da Grande Dourados do Mato Grosso do Sul.

³ Thomas Bonnici é autor do livro *O Pós Colonialismo e a Literatura, Estratégias de Leitura*. EDUEM, 2012

⁴ Astride Barzotto é autora do livro *Interfaces Culturais: the ventriloquist's tale & Macunaíma*. UFGD, 2011

Esta publicou o livro *Interfaces Culturais*, como resultado de sua pesquisa de doutorado, orientada por Thomas Bonnici.

Esta dissertação está dividida em três seções. A primeira apresenta os *Fios Narrativos* subdividida em quatro tópicos. Utilizo Fios Narrativos no sentido de entrelaçar os fios como práticas discursivas na tessitura do romance. A segunda parte da seção foi destinada ao *Panorama dos Estudos Pós-coloniais* com quatro subdivisões. Na seção três, *Vozes ameríndias* compõem a análise do romance dividida em seis tópicos.

Para a melhor compreensão do leitor deste trabalho, esmiuçamos a intencionalidade de cada seção e de suas subdivisões. A primeira subdivisão, *o alinhar de si no alinhar do outro* busca estabelecer a relação entre a experiência de intelectual colonizada vivenciada por Pauline Melville de seu contato com a cultura do colonizador, com a cultura do colonizado e como esses elementos colaboram com a trama do romance. Em seguida, *fios ameríndios – a escrita de mundos outros* apresenta o conceito de *multinaturalismo ou perspectivismo ameríndio* do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e aponta como esse conceito alinhava a narrativa dialogando com a teoria do Pós-Colonialismo. *Entrelaçando os fios – a trama narrativa* discorre sobre as partes do romance e o último tópico *fios de fibra, algodão e seda*, traz os aspectos geopolíticos na Guyana, a história e a composição da população composta pelo mosaico de povos ameríndios, africanos e asiáticos formado por meio de diásporas durante o período colonial e Pós-Colonial.

A segunda seção *Panorama dos estudos pós-coloniais* foi o caminho encontrado para sistematizar os estudos sobre o Pós-Colonialismo e apresentar sucintamente a contribuição e a evolução dessa área do conhecimento. O primeiro sub tópico, *desmascaramento do discurso colonialista*, trabalha com os filósofos e críticos Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi. Logo depois, *Pós-Colonialismo: Uma corrente crítica literária* possui a intenção de apresentar como a partir da desconstrução do discurso colonialista foi possível inaugurar uma área de conhecimento que, segundo a crítica literária, Ania Loomba, analisa os discursos de contestação sobre a dominação colonial e os legados do colonialismo.

Desse modo, percorremos pelas principais contribuições de intelectuais do *terceiro espaço*, fundadores da corrente crítica literária Pós-Colonial, Edward Said (palestino), Gayatri Spivak (indiana) e Homi Bhabha (indiano). Esses teóricos, alicerçados em conceitos de estruturalistas como Michael Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes e Jacques Derrida, discorrem sobre o fenômeno do colonialismo a partir da análise discursiva nas *zonas de*

*contato*⁵ entre colonizado e colonizador, assim examinando as negociações ocorridas nessas zonas de contato, apresentam conceitos como *interstícios*, hibridizações culturais, de identidade e o terceiro espaço que fundamentam a análise crítica literária sob a perspectiva Pós-Colonial. No último tópico desta seção, apresentamos as contribuições de colonialidade do saber, do poder e do ser como o mecanismo utilizado pelo empreendimento colonial/capitalismo global com a finalidade precípua de perpetuar o colonialismo nas antigas colônias e se manter no centro epistemológico do mundo. Essas arguições são as vozes do grupo de pesquisadores denominados Modernidade/Colonialidade como Aníbal Quijano (peruano) Ramón Grosfoguel (porto-riquenho), Enrique Dussel (argentino), Walter Mignolo (argentino) e Boaventura Souza Santos (português) que trabalham com a ideia de descolonização das epistemologias.

Na seção três, trabalhamos com o conceito de perspectivismo ameríndio cunhado pelo antropólogo brasileiro Viveiros de Castro, em dois tópicos: anunciação e antropomorfismo. Em seguida, analisamos o narrador no romance *A História do Ventríloquo* e suas contribuições às vozes ameríndias. E, finalmente, utilizamos alguns pressupostos da corrente crítica literária Pós-Colonial para evidenciar, a partir da fala de personagens, como ocorrem os processos de desconstrução do discurso colonialista e os espaços às alteridades ameríndias. O percurso investigativo busca sustentar o argumento de que o romance *A História do Ventríloquo* (1999) de Pauline Melville utiliza as vozes ameríndias para tecer uma narrativa de revide ao discurso colonialista e ao colonialismo.

⁵ Conceito zonas de contato no sentido utilizado no decorrer deste estudo é trazido pela crítica literária canadense Mary Louise Pratt, em seu livro *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres/Nova Iorque, Routledge, 1992. Utilizamos a versão para o português, com o título de *Os Olhos do Império. Relatos de Viagem e Transculturação*, traduzido por Jézio Gutierrez e com revisão técnica desta autora e de Carlos Valero, Bauru, EDUSC, 1999.

1. FIOS NARRATIVOS

Aos Estudos pós-coloniais e culturais, a perspectiva do lugar de onde se está pensando é fundamental, pois condicionam às experiências que podem visibilizar ou invisibilizar o outro. Por esse motivo, apresentaremos neste tópico, sucintamente, os elementos de sua escrita autoetnográfica, o lugar onde a narrativa é tecida e o enredo do romance.

1.1. *O Alinhavar de Si no Alinhavar do Outro*

O romance inaugural de Pauline Melville, *A História do Ventríloquo* (1999)⁶, tradução de Beth Vieira, publicado no Brasil pela Companhia das Letras, apresenta a construção de um alinhavar de si no alinhavar do outro, no sentido de que a narrativa dialoga com a condição de intelectual colonizada vivenciada pela escritora Pauline Melville. Ela transitou e transita ainda entre a Guyana e a Inglaterra e, enlaçada pelos fios narrativos da cultura ocidental e da cultura do sul, a escritora compõe seu romance polifônico, tendo como núcleo suposto por esta pesquisa as vozes ameríndias. O entrelaçamento dessas duas perspectivas de mundo promoveu os enlaces entre esses dois mundos, sendo o apoderamento da cultura do Outro os nós constitutivos das alteridades de todos nós, os povos colonizados. O colonialismo silenciou, descosturou e remendou as alteridades do outro, bem como, suprimiu suas histórias. Utilizo o termo descosturar no sentido de desconstruir. E o de remendar não como consertar, usualmente utilizado na alfaiataria, mas para enfatizar as marcas deixadas pelo processo colonial nas narrativas estereotipadas pelo remendo de o olhar do colonizador sobre o outro em condição de objeto e impossibilitado de exercer suas alteridades.

A cena literária sugere o posicionamento a partir da perspectiva das margens exteriores: as vozes ameríndias silenciadas e, em muitos casos, exterminadas, pelo empreendimento colonial no alinhavar entre o período colonial e Pós-Colonial na Guyana⁷ Inglesa e na República Cooperativa da Guyana respectivamente. De acordo com o pesquisador Thomas Bonicci, a Guyana é um exemplo de sociedade duplamente colonizada, pois o empreendimento colonial no Caribe exterminou os povos ameríndios do litoral, povoando o

⁶ Optamos pela escolha da tradução do romance *The Ventriloquist's Tale* (1997) para as referências neste estudo com o sentido homenagear a importância da tradução como um possível instrumento descolonizar o saber viabilizando o acesso à leitura aos alfabetizados monolíngues.

⁷ Elegemos a grafia GUYANA em detrimento da grafia colonial GUIANA, pois, segundo o Dr. Miguel Nenevé, depois da independência voltou-se a grafar como no antigo, indígena, GUYANA, com ípsilon. Por isso, a pronúncia /guɪ'ɑ:nə/, e não /gɨ'ɛ.n ɐ/. Informação repassada a mim por e-mail.

seu litoral por pessoas trazidas a força de seu lugar de origem como os escravos de África, os asiáticos e os europeus. Contudo, algumas etnias conseguiram sobreviver ao etnocídio, como por exemplo, os uapixanas, macuxis entre outros, embrenhando-se na floresta.

“Sociedades duplamente invadidas”: As sociedades primordiais dos indígenas das ilhas do Caribe foram completamente exterminadas nos primeiros cem anos do descobrimento. A população atual das Índias Ocidentais veio da África, Índia, Ásia, Oriente Médio e da Europa através do deslocamento, do exílio ou da escravidão. De todas as sociedades colonizadas, talvez a sociedade caribenha seja a que mais sofreu os efeitos devastadores do processo colonizador, onde o idioma e a cultura dominantes foram impostos e as culturas de povos tão diversos aniquiladas. (BONICCI. 1998, p.13)

Desse modo, o fio primeiro do romance tece o cenário da região do Rupununi no interior da República Cooperativa da Guyana, na aldeia uapixana Muco-Muco, com suas cores quentes, seus cheiros e sabores. Assim, desata o primeiro nó imposto pelo colonialismo, a relação centro/margem, e desloca o interior da região da Guyana, onde vivem os excluídos da cidade, para o centro da narrativa. O canto ameríndio reverbera de dentro da mata e chega ao litoral – terra de seus ancestrais exterminados pelo colonizador – assim sendo, rompe a fronteira colonial ou diferença colonial – experiência intrínseca aos sujeitos que habitam o lado da colonialidade. Segundo Walter Mignolo, a partir da percepção de colonialidade estabelecida pela fronteira colonial, restam apenas três caminhos possíveis ao colonizado:

Há três caminhos possíveis: tentamos nos assimilar, e boa sorte na assimilação; nos adaptamos o melhor que podemos, pois temos que viver; ou, a terceira, nos adaptamos e começamos a construir projetos que apontam para outras formas de vida. Neste momento a consciência e o ser de fronteira transformam-se no pensamento fronteiro em ação, colocamos a experiência e o pensamento em ação. (MIGNOLO⁸)

O deslocamento narrativo no romance sugere o pensamento fronteiro em ação como um gesto de descolonização. O movimento não é apenas geográfico; não se trata do cenário no romance, mas de uma reflexão crítica e contradiscursiva à perspectiva da ciência eurocêntrica como única forma planetária de saber, visto que a narrativa apresenta a língua, a história, a literatura, enfim, a cultura dos povos ameríndios. Invertendo centro/margem para margem/centro e tecendo a narrativa pautada no conhecimento construído nos espaços liminares, nas fronteiras da diferença colonial, podemos afirmar que o romance sugere assumir o pensamento liminar na perspectiva da subalternidade, ou seja, constitui-se em uma

⁸ Trecho de uma entrevista que o autor concedeu e disponível no sítio: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431

máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica (p.76).

Além disso, segundo Mignolo, existe uma emergência de loci de enunciação, uma gnose limiar que é a expressão de uma razão subalterna lutando pela afirmação de saberes historicamente subalternizados. O romance de Pauline Melville, *A História do Ventríloquo* (1999), dividido em três partes, apresenta a cultura e a história dos povos ameríndios narrada, sobretudo, na segunda parte do romance. Enfatizando, talvez, o deslocamento margem/centro e posicionando os saberes ameríndios para o núcleo narrativo, pois é sabido que o colonialismo promoveu o extermínio de saberes, de histórias, de línguas e das reminiscências dos povos colonizados; fato constatado por meio de estudos apresentados pelos teóricos basilares do colonialismo. Frantz Fanon, um dos pensadores basilares e, também, um dos maiores intelectuais do século XX, enfatiza que a descolonização, necessariamente, perpassa pela história e memória dos povos colonizados. Além dele, muitos outros críticos literários destacaram a memória e a história como essencial ao processo de descolonização.

Desconstruir a história do interior da historiografia e do logocentrismo ocidental é sem dúvida uma tarefa necessária. Mas a descolonização da história é sem dúvida uma tarefa necessária e distinta, que não se pode reduzir ou associar à primeira. Na descolonização uma jogada transdisciplinar é acompanhada, diferentemente da desconstrução, de uma perspectiva a partir das margens exteriores do mundo colonial/moderno onde a diferença colonial foi definida e mantida. (MIGNOLO. 2003, p. 436)

O pensamento fronteiriço em ação está imbricado com a relação de território no sentido de ter e ser de Haesbaert.

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreoterror* (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no "*temtorium*" são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva "apropriação". Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional "poder político". Ele diz respeito tanto ao poder no sentido Território e Multiterritorialidade: Um Debate mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação. (HAESBAERT. 2007, p. 20-21).

Esses elementos sinalizam o perspectivismo ameríndio, sobretudo a partir de sua mitologia como possível inspiração para a composição do romance e como o contradiscurso ao

discurso colonialista e, assim, como estratégia de descolonização dos saberes ameríndios subalternizados.

Melville não inaugura uma epistemologia ameríndia. A literatura é o campo discursivo utilizado na composição de seu romance para reafirmar, talvez, o acúmulo de saberes silenciados pelos colonizadores desde a ocupação das Américas no início do século XV. Além disso, apoderada da língua e da cultura do colonizador promove o dialogismo epistemológico posicionando as vozes ameríndias no centro da narrativa. Desse modo, colabora com o que Mignolo definiu como “um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial” (p. 35).

A escritora Pauline Melville nasceu na Guyana em 1948, filha de pai guianês e mãe inglesa. Desse modo, passou parte de sua infância e adolescência entre esses dois lugares: Guyana e Inglaterra. Assim, a hibridização de sua escrita é marcada, sobretudo, pela polifonia discursiva entre as vozes ameríndias e as vozes ocidentais.

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas *de nação* (*nationness*), o interesse comunitário ou valor cultural são negociados. (BHABHA. 2014, p.20)

O Pós-Colonialismo investiga os processos de deslocamentos em sujeitos impactados pelo empreendimento colonial. Assim, trouxemos alguns conceitos como *entre-lugar* do brasileiro Silviano Santiago e, com acepção aproximada, de *interstícios* pelo indiano Homi Bhabha no sentido de iluminar a compreensão de como ocorre a negociação entre a cultura do colonizado e do colonizador.

Segundo Bhabha, a ideia de identidade é fluida/transitória em que a busca pelo reconhecimento identitário é mais performático do que essencialista. Assim, durante o processo de negociação cultural, o teórico aponta para o hibridismo cultural em que se acolhem as diferenças culturais sem uma hierarquia suposta ou imposta, mas, sobretudo, na articulação entre os elementos contraditórios – *différance* – o que é diferenciado ao mesmo tempo em que difere. Esses conceitos, entre outros, buscam, no campo dos Estudos Culturais e da corrente crítica literária Pós-Colonial, entender a formação cultural e de identidade do migrante, do refugiado e dos demais povos que tiveram a cultura do Outro imposta durante o empreendimento colonial e sua manutenção depois da desocupação de suas terras.

A literatura produzida por escritores das antigas colônias oferece ao teórico literário da corrente crítica Pós-Colonial os elementos discursivos capazes de instigá-lo a encontrar

conceitos e metodologias de leitura que consigam abarcar a complexidade da produção literária Pós-Colonial. Além disso, a compreensão de locus de enunciação como o lugar geopolítico e corpo político do sujeito que fala, partindo da assertiva de que falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder (Dussel, 1977; Mignolo, 2000), constitui outro ponto fulcral para a compreensão do colonialismo, pois o lugar não é o espacial, mas um lugar de deslocamentos do homem fragmentado pelo colonialismo.

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ego política do conhecimento da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um Ego não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre o conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala, como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFOGUEL. 2010, p.459)

Ao promover o contato dialógico entre a cultura do colonizador com a cultura ameríndia na narrativa de *A História do Ventriloquo* (1999), a escritora Pauline Melville explora o entre-lugar e seus deslocamentos/fragmentação e ao posicionar o *locus* de enunciação – a Guyana e o corpo de quem fala o de uma mulher colonizada – suponho que seja o primeiro indício de seu posicionamento político quanto à emergência de produzir novas narrativas sobre o colonialismo a partir da perspectiva do colonizado.

A primeira publicação da escritora guianesa, *ShapeShifter* (1990), explora tanto a situação de *interstício* quanto a ideia criada e sustentada pelo colonialismo de que existem pessoas melhores/superiores fundamentada na ideia de raça criada pelo colonialismo e sustentada por sua epistemologia⁹. A exemplo do conto “Eat Labba and Drink Creek Water”, – “Coma paca e beba água do rio e você volta à Guyana”, tradução própria, em referência a um ditado guianense afirmando a quem beber da água da Guyana retorna. O conto faz explora a saudade da terra natal encoberta pela opressão do discurso colonial e o *entre-lugar*. A personagem impotente diante da fala imperial concorda e aceita a verdade racista do colonizador.

O menino londrino (...) está entoando uma voz debochada:
Seu pai parece com um macaco.
Seu pai parece um com macaco.
(...)
Mãe, Keith disse que papai parece com um macaco. E eu também acho.
(...)
[...] Bem, não conte isso ao papai, você sabe que ele ficaria muito triste.

⁹ A leitura do Discurso Sobre o Colonialismo (1957), de Aimé Cesáire é bem esclarecedora sobre como a epistemologia colonialista criou e sustentou a ideia de raça e normatizou a escravidão.

(MELVILLE. 1990, p.157-158)

A narrativa contradiscursiva em *A História do Ventríloquo* (1999) é marcada pelo apoderamento da cultura ocidental e da cultura ameríndia como mecanismo de promoção do dialogismo cultural. Desse modo, colocam em relação de igualdade os saberes do norte com os saberes do sul e estabelecem a negociação através da denúncia e da ironia. O colonialismo criou a narrativa de que os povos colonizados não possuíam cultura e, por conseguinte, apagaram suas histórias e memórias. Além disso, diante da perspectiva colonialista a história oficial dos povos colonizados inicia a partir do empreendimento colonial com os *descobrimientos dos novos mundos*.

Desse modo, escrever uma obra literária a partir da história daqueles sem direito a história é, por si só, um gesto irônico de escrita contradiscursiva ou o revide à narrativa colonizadora do período colonial e do período Pós-Colonial. Navegar na construção literária de Melville em *A História do Ventríloquo* é um exercício que exige disciplina de leitura e leituras, como recomenda o poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade ao leitor do monumento literário em seu poema “Procura da Poesia”

Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível que lhe deres:
Trouxeste a chave? (DRUMMOND. 2000, p.12)

Assim, a narrativa desconstrutiva de Melville não desconstrói apenas o signo, desconstrói a perspectiva de pensamento ocidentalizado e instaura em sua composição literária o segundo deslocamento ao posicionar o pensamento ameríndio no centro da narrativa. Desse modo, busca os elementos da dramaturgia e compõe a peça ameríndia utilizando máscaras, a ironia, o gosto pelo fingimento e a aversão à verdade. Não havendo qualquer interesse em uma resposta única, verdadeira, mas com foco no universo literário, na magia, no jogo. Dessa maneira, chaves antes seguras podem levar a labirintos. Por isso, a corrente crítica literária do Pós-Colonialismo é a ferramenta de análise eleita no estudo do romance labiríntico e movediço composto por Melville sem interesse em apresentar verdades, porque o romance apresenta caminhos outros de leitura e de análise. Assim, a proposta é delimitar o campo com o olhar para as vozes ameríndias na composição da narrativa.

À vista disso, a suposição é a de que a escritora guianesa utiliza como inspiração para escrever o seu romance inaugural a literatura oral (oratura) sendo seu narrador suposto o

herói Makunaima, pertencente aos povos makuxi, wapichan e ingariko, do extremo norte de Roraima, e também ao povo pemon da região fronteira entre Brasil, Venezuela e Guayana; o perspectivismo ameríndio, o romance do escritor brasileiro Mário de Andrade *Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter* (1928), a obra *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917) do etnólogo alemão, Theodor Koch Grünber e, assim, estabelece as negociações entre a cultura ameríndia e a cultura ocidentalizada para tecer sua narrativa de revide.

A cosmologia ameríndia apresenta uma compreensão de humanidade expandida e, por isso, em suas narrativas, os animais podem assumir a perspectiva humana ou o humano pode ser aprisionado pela perspectiva animal. Desse modo, o animal ou humano é apenas uma questão de vestimenta, porque de acordo com a perspectiva ameríndia, aquilo que varia de um ser ao outro não é sua essência, já que todos têm a mesma essência humana, e sim uma roupa que difere de acordo com as necessidades físicas de cada espécie. Para os ameríndios, esse invólucro é real e não um disfarce ou fantasia. Essa é a contribuição de Viveiros de Castro, universo do próximo tópico e que iluminará a análise.

1.2 Fios Ameríndios – Escrita de Mundos Outros

O etnólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro em seu livro *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002) apresenta a maneira como os povos ameríndios enxergam o mundo em termos de seres humanos e não-humanos. Segundo o teórico do multinaturalismo, o corpo (natureza) seria o que distingue os seres, enquanto a alma (cultura) aquilo que os une. “Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’”, diz a famosa máxima de Viveiros de Castro sobre o multinaturalismo, ou seja, sobre a concepção ameríndia que supõe a cultura como universal e a natureza como forma do particular; a unidade do espírito e a diversidade dos corpos. Sendo esse pensamento antagônico ao pensamento ocidental que supõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura; para o pensamento ameríndio, há uma continuidade entre estas duas esferas, justamente porque os seres naturais são dotados de disposições humanas e características sociais.

Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes, de mais nada, um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma

fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito. (STRAUSS, 1973, p. 53, apud CASTRO, 1996, p.138).

A arrogância do pensamento etnocêntrico impossibilitou a compreensão do perspectivismo ameríndio relegando a sua maneira de interpretar o mundo como primitiva, selvagem, irracional. O antropólogo francês Lévi Strauss relaciona o pensamento restrito e narcísico do homem ocidental ao colonialismo, enquanto engrenagem que dividiu a humanidade em pessoas com direito à humanidade e outras a quem esse direito é relegado. Corroborando com o pensamento do filósofo e crítico do colonialismo, Franz Fanon, a respeito da condição de colonizado e colonizador em que o colonizador exerce o lugar de sujeito, enquanto o colonizado permanece, imutavelmente, no lugar de objeto.

A História do Ventríloquo orbita na perspectiva ameríndia ao apresentar o mito do incesto e suas variações, a leitura das anunciações do universo, o trabalho, a organização política, econômica e social e, assim, promove o giro na maneira ocidental de se pensar o mundo. Desse modo, contribui com Pós-Colonialismo, quanto teoria, no sentido de apresentar outras maneiras de perceber e existir no mundo e no sentido da antropologia registrar as narrativas, histórias e alteridades dos ameríndios na América do Sul e desautorizar o etnocentrismo europeu.

O intelectual Frantz Fanon, já mencionado acima, em seus estudos sobre os impactos do colonialismo nos povos colonizados e no colonizador em suas principais obras: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* (1961)¹⁰ desmascara o discurso colonial de empreendimento civilizatório, evidencia a impossibilidade de o colonizado exercer suas alteridades e as consequências da objetivação do ser, a psicopatologia – os impactos psicológicos sofridos tanto pelo colonizador, quanto pelo colonizado – e a relação intrínseca do colonialismo com a usurpação e degradação econômica das colônias. Fanon é o primeiro intelectual a falar em mecanismos de descolonização, apesar de sua morte prematura, aos trinta e seis anos, a artilharia teórica deixada aos povos colonizados para a descolonização é a palavra, o conhecimento. O teórico dissecou as estratégias da colonização e suas raízes nefastas para a humanidade, sendo o conceito de raça um entre os mais maléficos porque continua perpetuando o ódio e a violência em escala planetária. Fanon

¹⁰ Faço referência ao ano de publicação das obras em francês. As traduções para a língua portuguesa que utilizo como referência neste estudo são da editora EDUFBA, 2008 e Letra Livre, 2015, respectivamente.

atribui a responsabilidade pela descolonização aos intelectuais colonizados que, segundo sua teoria, devem escrever para o seu povo com o sentido de trazer à memória a cultura silenciada pelo colonialismo e, desse modo, restituí-los à sua história.

O intelectual colonizado que situa o seu combate no plano da legitimidade, que pretende dar provas, que aceita pôr-se nu para melhor exhibir a história do seu corpo está condenado a esse mergulho nas entranhas de seu povo. (...) O intelectual colonizado que decide declarar guerra às mentiras colonialistas irá travar esse combate à escala do continente. Valoriza-se o passado. A cultura, que é arrancada ao passado para ser mostrada em todo o seu esplendor, não é a do seu país. (FANON. 2015, p.216)

Tanto Frantz Fanon, quanto Walter Dignolo apontam para urgência de o intelectual colonizado se *posicionar no sangrento campo de batalha* e, desse modo, abrir o caminho à descolonização e inaugurar um novo humanismo. Na opinião de Fanon (2015),

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que vão buscar a sua originalidade a essa espécie de substantificação segregada e alimentada pela situação colonial. O seu primeiro confronto ocorreu sob o signo da violência, e a sua coabitação – mais precisamente, a exploração do colonizado pelo colono – fez-se a poder de baionetas e canhões. O colono e o colonizado conhecem-se muito. E, de fato, o colono tem razão quando diz conhece-los. Foi o colono que fez e que continua a fazer o colonizado. O colono obtém a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial. (FANON. 2015, p.40)

Pauline Melville utiliza o recurso literário do gênero fantástico em parte da tessitura do romance para apresentar o universo ameríndio e seu perspectivismo, causando estranheza à perspectiva ocidentalizada. A vista disso, promove o deslocamento etnocêntrico e apresenta as alteridades ameríndias em suas negociações e resiliências durante o período colonial e, ainda hoje, no período Pós-Colonial, capitalista e globalizado.

O gesto literário de Pauline resulta em um esforço arqueológico ao mergulhar nas reminiscências da cultura ameríndia e de sua mitologia e trazer novas narrativas a partir do perspectivismo ameríndio. Assim, o narrador suposto, Macunaíma, consegue alinhar dois séculos por meio das vozes imbricadas entre presente e passado, entre saberes do Sul e do Norte, entre escrita e oralidade, a oratura¹¹ e, assim, contrapõe o discurso colonialista de que os povos colonizados não possuíam história, cultura, organização social, econômica, ou seja, epistemologias e, por isso, o etnocentrismo europeu ocupou e manteve o seu lugar nuclear no discurso epistêmico.

¹¹ O linguista ugandês Pio Zirimu e a professora de arte Micere Mugo, adotaram o uso da palavra “oratura”, pela primeira vez, ainda na década de 1960, diante da necessidade de conceituar as manifestações orais na África. (FERRER. 2010, p. 26).

De acordo com essa concepção, eurocêntrica, a única epistemologia possível para todas as formas de vida no planeta é a partir do conhecimento advindo da Europa de onde emana a verdade do homem europeu branco e do patriarcado. Em *A História do Ventríloquo* (1999) ocorre outro deslocamento, a perspectiva é a feminina, a mulher ameríndia – a mãe, as filhas, a tia, a avó. O enredo gira em torno da casa e das relações humanas do cuidado com o companheiro, com a educação dos filhos, com a saúde (...). Assim sendo, é possível destacar quatro deslocamentos importantes para a composição literária descolonizadora no romance: o deslocamento na estrutura do enredo do interior para o centro, das savanas do Rupununi para o litoral de onde os ameríndios foram degredados, o deslocamento do intelectual colonizado na posição de *interstícios* que escreve para o seu povo, o deslocamento do pensamento ameríndio para o centro e o deslocamento da voz duplamente subalternizada, a feminina.

Ademais segue a apresentação da narrativa ameríndia. Antes de adentrar no enredo, porém, é interessante observar os bastidores da história. Melville convoca três vozes importantes ao seu enredo e as dispõe na mesma página: Lévi Strauss em referência direta à sua tetralogia *Mitológicas* (1964 – 1971) e, talvez, em homenagem a este grande antropólogo francês pela contribuição por além de registrar a mitologia ameríndia, lutar por suas alteridades e contra o conceito de selvagem; o escritor inglês Julian Barnes, autor, entre outras obras, o romance *O papagaio de Flaubert* (1989) e de quem traz o papagaio como o signo do universo literário e o eterno dialogismo entre vida real e a literatura e, por fim, a narrativa precursora da ideia de inexistência de lei nas colônia formulada pelos *Pensamentos* de Blaise Pascal, escritos em meados dos século XVII:

Três graus de latitude alteram toda a jurisprudência e um meridiano determina o que é verdadeiro...É um tipo peculiar de justiça cujos limites são demarcados por um rio, verdadeiro neste lado dos Pirineus e falso no outro. (PASCAL. 1966, p 46, apud, SANTOS. 2010, p. 36).

Esse pensamento é cristalizado com a áurea de verdade por meio do provérbio: *tudo é permitido ao sul do Equador*, constituindo uma das máximas colonialistas. A gradação das citações: mitologia ameríndia, literatura e o provérbio sugere o contradiscurso ou a desconstrução da falácia do provérbio por meio do mito e da literatura.

1.3 Entrelaçando os Fios – A Trama Narrativa.

O romance se dispõe atemporal no prólogo e no epílogo por meio de seu narrador, supostamente, Macunaíma, já dito antes. Desse modo, o narrador transita livremente entre passado e presente, entre a América do Sul - Guyana/Brasil e a Europa. O narrador eleito pertence ao universo literário, situa-se além do bem e do mal. É um ser mitológico, possivelmente o herói dos povos ameríndios, que rompe com a tradição oral quando decide escrever histórias no papel, lançando o enigma ao leitor se história será composta por tributo ou por vingança. Qual o melhor caminho a seguir pelos povos ameríndios? O isolamento para garantir a identidade ou a hibridização? Essas inquietações permeiam toda a narrativa. O diálogo entre os personagens Tenga e Chofy, respectivamente, no bar Jonestown¹², aldeia de Pakuri, ilustram esse tema:

Os índios não têm a menor chance nesse país.
Não concordo. Acho que a gente tem que se misturar. Senão não teremos futuro. Temos que nos educar.
Eles que se eduquem do nosso jeito.
Nós não podemos voltar no tempo. A Guyana tem que se desenvolver.
Eu não sou guianense. Eu sou uapixana.
(MELVILLE. 1999, p. 55)

O romance está dividido em três partes: prólogo e epílogo, romance entre Chofy e Rosa e romance incestuoso entre os irmãos Danny e Beatrice. A primeira parte do enredo discorre sobre o cotidiano dos ameríndios na aldeia Muco-muco, interior da República Cooperativa da Guyana, a diáspora do personagem Chofy McKinnon para a cidade de Georgetown e seu romance com a pesquisadora inglesa, Rosa Mendelson. A família de Chofy McKinnon é composta por sua esposa Marieta, seu filho, Bla-Bla e sua tia Wifreda McKinnon.

Chofy McKinnon é neto do escocês Alexander McKinnon. Mantém uma pequena criação de gado de corte ao estilo ameríndio e a agricultura de subsistência. Contudo, como um mau presságio, o gado é atacado por uma praga de morcegos, o vento é personificado no espírito da mudança, a esposa tem um sonho enigmático, e sua tia está ficando cega. Esses elementos impulsionam seu deslocamento do interior do país, as savanas, ao centro, a cidade de Georgetown, capital da Guyana, para procurar emprego, mandar dinheiro para a família e buscar assistência médica para sua tia Wifreda.

¹² Referência ao local onde viviam os seguidores da seita do reverendo americano Jim Jones. Em 1978, cometeram suicídio coletivo por envenenamento na Guyana.

O padre da cidade de Lethem indica o abrigo católico Lar São Francisco para sua tia Wifreda, onde ela pode ficar até fazer a cirurgia de catarata e se recuperar. A hospedagem é concedida à paciente. Chofy deixa sua tia no abrigo e aluga um quarto minúsculo para si no bairro periférico da cidade de Georgetown. Por intermédio de outro padre do Rupununi, consegue emprego temporário na Biblioteca Central.

A pesquisadora inglesa Rosa Mendelson investiga a viagem do escritor inglês Evelyn Waugh à Guyana nos anos 30. Provavelmente, o objeto de sua pesquisa seja o romance *Um punhado de pó*¹³, de Waugh, ambientado em Londres, Brasil e Guyana. Nesse romance, os ameríndios do Brasil e da Guyana, macuxi e uapixana, respectivamente, são representados como pouco inteligentes, melancólicos, morosos e pouco comunicativos; ou seja, uma perspectiva colonizadora dos povos tradicionais. Contudo, as atitudes do escritor Evelyn Waugh nas colônias constituem o foco investigativo de Rosa Mendelson. Durante sua investigação em Londres, consegue entrevistar a afro-guianesa Nancy Freeman em um bairro periférico de Londres. Nancy fora contratada por volta do ano de 1930, pela uapixana Wifreda, para ensinar seus filhos, pois não havia escola em sua aldeia. No decorrer da entrevista, fala de suas impressões sobre o escritor e orienta a pesquisadora a procurar a família euro-ameríndia McKinnon na Guyana e entrevistar Wifreda. Segundo a entrevistada, a família McKinnon hospedou o escritor durante sua estadia pelo interior da Guyana e a uapixana Wifreda, se ainda estiver viva, seja a única pessoa capaz de lembrar alguma coisa sobre o escritor.

A pesquisadora inglesa se desloca para Guyana em busca da perspectiva dos sujeitos colonizados sobre o comportamento do escritor na colônia. Em seu percurso investigativo, é informada de que o ameríndio Chofy, membro da família McKinnon do Rupununi, está na cidade de Georgetown, trabalhando na Biblioteca Central. Entra em contato com uma servidora da biblioteca e consegue de imediato uma entrevista com o ameríndio. Chofy, ao chegar à biblioteca para trabalhar, sem ser consultado, é dispensado de seu trabalho para atender à solicitação da pesquisadora inglesa. O ameríndio, obediente, pega o endereço e vai ao encontro de Rosa.

Em Georgetown, a pesquisadora se hospeda em um antigo casarão do período colonial em que o proprietário, um escravocrata holandês, morreu dominado pelo medo de possíveis conspirações escravas e pelas terríveis doenças tropicais. Esse casarão foi adaptado, no período Pós-Colonial, em uma espécie de hotel e, nesse ambiente, convivem as pessoas que

¹³ O romance foi publicado em 1934, pela Companhia das Letras e adaptado para o cinema em 1988.

transitam pela Guyana com perspectivas e interesses distintos. O hotel é o microespaço das *zonas de contato* na narrativa. É o lugar do primeiro encontro entre Chofy e Rosa e o nascimento do encantamento do ameríndio pela inglesa. O uapixana, deslumbrado com a posse da mulher branca, esquece por uns tempos da família no Rupununi. O hotel protagoniza outro importante encontro na narrativa: a colonialidade do poder epistemológico personificado pela fala do personagem Michael Wormoal, pesquisador e antropólogo theco.

O Lar de São Francisco ou a Cidade dos Corocas, em Georgetown, administrado pela igreja católica, hospeda a uapixana Wifreda para seu tratamento de saúde. Apesar de ser uma casa de repouso, o lugar é funesto e insalubre, não sendo permitida a permanência de seu sobrinho Chofy. Assim, ela é deixada sozinha para receber o atendimento oftalmológico. Wifreda, desde moça, já demonstrava aversão por estranhos. Contudo, o sobrinho insiste para que a tia conceda a entrevista à Rosa. A lembrança da visita do escritor Evelyn Waugh ao Rupununi traz à memória de Wifreda uma outra história temerosa e a suposta causa de sua cegueira: o incesto entre seus irmãos Beatrice e Danny.

As reminiscências da uapixana Wifreda descortinam a segunda parte do romance. A narrativa passa pelo deslocamento temporal. O cenário apresentado, em princípio, compõe as savanas do Rupununi. O enredo do romance explora o cotidiano dos povos uapixanas durante o período colonial com o foco na constituição da família composta a partir da união entre o escocês Alexander McKinnon e as duas irmãs uapixanas, Zuna e Maba. Dessa relação, nasceram os filhos de Maba - Danny McKinnon e Beatrice McKinnon- e de Zuna - Wifreda McKinnon. Esses são os personagens principais do romance incestuoso a ser narrado. Além desses filhos, tiveram outros. O centro da narrativa e do livro posicionam-se nessa segunda parte e traz o avivamento da cultura dos povos ameríndios durante o período colonial.

Alexander McKinnon, preocupado com o precário conhecimento da cultura e da língua inglesa pelos filhos, decide mandar as irmãs uapixanas Beatrice e Wifreda para estudar em uma escola interna católica na cidade de Georgetown e seu irmão Danny recebe a educação britânica de um padre do litoral. O distanciamento dos irmãos na segunda infância, o reencontro no afloramento da puberdade, a exposição dos corpos nus banhados pelos rios, a liberdade para agir sem o jugo do pecado e, principalmente, a anunciação do mito, compõem o contexto que viabiliza a naturalização de um tema tão delicado como o incesto.

Alexander McKinnon se considerava um livre pensador. Chegou à colônia pela Jamaica, onde o pai exercia o cargo de arcediogo, buscou distância da igreja e da civilização. Partiu

para interior da Guyana com um grupo de nômades atoraís. Durante a viagem, adoeceu. Os atoraís deixaram-no em uma rede perto do rio, conforme o costume ameríndio. Ele conseguiu chegar à aldeia uapixana se arrastando como um vira-bosta, nome de um besouro comum na Amazônia.

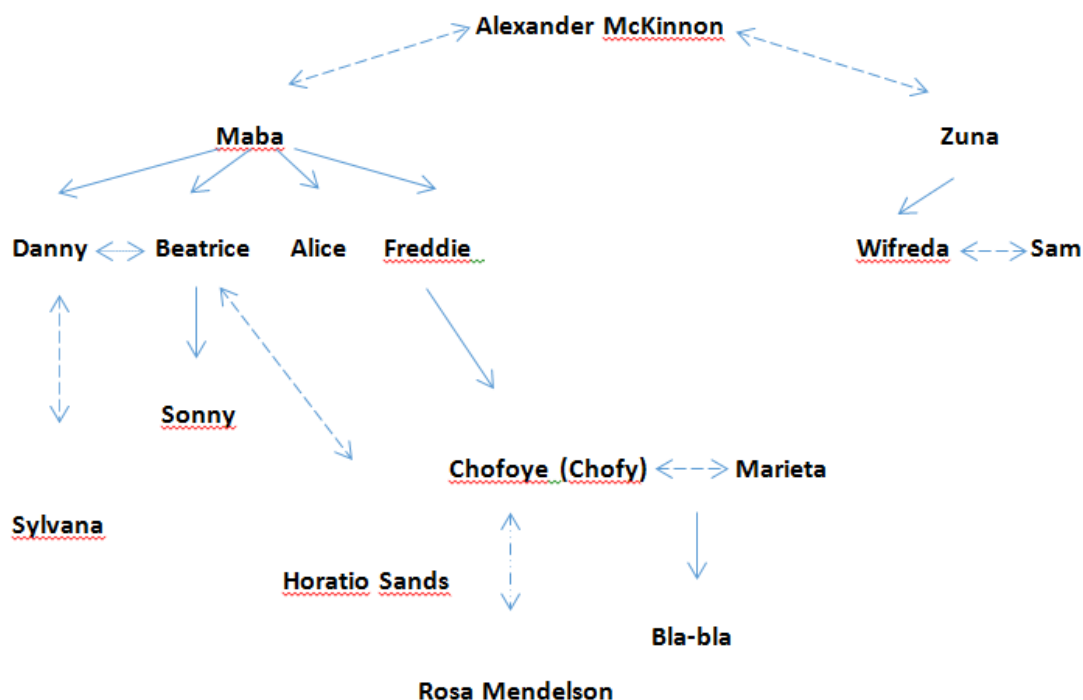
O cacique ordenou que sua filha Maba cuidasse do estrangeiro. Maba o alimentou e ensinou-lhe a língua uapixana. Depois de curado, o escocês pediu permissão ao cacique para colocar sua rede junto à dela, o tradicional casamento ameríndio. O cacique concedeu o pedido e esclareceu que, de acordo com os costumes uapixanas, ele poderia desposar a outra irmã, Zuna. Ele casou com as duas irmãs e, assim, iniciou a saga da família McKinnon nas Savanas do Rupununi.

Após se estabelecer no meio dos uapixanas, conseguiu prosperidade com a criação de gado e com o comércio. Sua alma era inquieta e, durante todo o período em que viveu nas savanas, buscava novas técnicas de cultivo na agricultura e outros experimentos. Mesmo afastado da metrópole, mantinha contato com o mundo civilizado através do jornal escrito e em suas visitas à Georgetown.

As savanas e a floresta compõem o cenário narrativo da segunda parte do romance. Nesse espaço, são explorados os mitos ameríndios, a fé, a geografia, a história, a biologia, a língua, as doenças, cura do corpo e do espírito, o método ameríndio de pensar, agir e transmitir conhecimento. Presente e passado se tocam constantemente durante todo o percurso narrativo. Na região do Rupununi, interior da Guyana, coabitam diversas etnias: uapixana, macuxis, kanaku, uaiuais, tarumás e um ameríndio da América do Norte da etnia sioux, marido de Wifreda. Essa mistura de povos ameríndios com o europeu, trabalhadores africanos e asiáticos, pincela, uma aquarela étnica no percurso narrativo.

O escocês deixou as savanas depois de 25 anos, duas esposas, 10 filhos e a consciência de que não poderia mais se considerar um livre pensador, um sujeito desprovido de tabus, porque a savana desvendou os seus limites. A prole foi gerada durante sua união com as duas irmãs uapixanas Maba e Zuna, sendo Danny e Beatrice filhos de Maba e Wifreda de Zuna. As demais crianças: Alice, Joachim, Laurie e Freddie, o caçula e pai de Chofy, permeiam a narrativa sem a distinção materna. Além dos filhos, McKinnon deixou umas cabeças de gado, o gosto pela cultura de criar o gado e um rearranjo de vida para sua filha Beatrice, na Europa. O desfecho do romance entre a pesquisadora inglesa Rosa Mendelson e o ameríndio Chofoy McKinnon acontece na terceira parte do livro em uma Guyana supostamente independente. O epílogo, de acordo com sua função na dramaturgia, finaliza a história.

Genealogia da família MacKinnon¹



Legendas

- ←-----→ Casamento
- Filhos
- ←-.-.-.-.-> Relação fora do casamento
- ←-----→ Relação incestuosa

A premissa de que os povos colonizados não dispunham de cultura/história ou possuíam uma cultura primitiva, ou seja, tábua rasa, concebe e mantém o lugar etnocêntrico do homem europeu. É claro, portanto, que essa construção narrativa não foi negociada, mas imposta a partir de uma forte estrutura colonialista com base na violência física e psicológica e que se estende aos dias atuais em várias ramificações, sendo o ponto fulcral a ideia de que existem pessoas e culturas melhores/superiores e, desse modo, com direito à humanidade e outras indignas de humanidade.

Contudo, os estudos antropológicos, arqueológicos, históricos e literários narram o pensamento, a presença, as resistências, resiliências e o imaginário desses povos banidos da história, de suas terras, de seu corpo, de sua alma, de suas memórias, de sua cultura, de suas

crenças, enfim, de suas alteridades. Assim, contribuem com a urgência aclamada por Fanon de se construir uma nova humanidade. O próximo tópico apresentará as vozes ameríndias no período pré-colonial e no período colonial, além dos aspectos geopolíticos da Guyana.

1.2 A Ponta do Novelo – Período Pré-Colonial

A arqueologia e a antropologia constituem campos do conhecimento importantes para redimensionar os povos retirados de sua história. Os estudos arqueológicos indicam que durante o período pré-colonial, aproximadamente por volta de 900 DC, conviviam nas Guianas diversas etnias nômades: Warrau, Sheriana, Waica, Guaharibo. É possível que esses povos fossem falantes de outros troncos linguísticos e que fizessem uso do cultivo agrícola rudimentar, intercalando períodos no litoral e no interior.

Segundo o Centro de informação da Diocese de Roraima – (CIDER, 1989, p. 5, apud, SPOTTI, 2011, p.1761), “os caribes desenvolveram, a partir do médio do curso do Orinoco, uma enorme atividade comercial e, em muitos casos, verdadeiras conquistas”. Eram exímios navegadores, sendo os desbravadores de rios como o Caura, o Paraguá, o Caroni, o alto Orinoco, o rio Tacutu, o Rupununi, o Uraricoera e o Branco. A partir das informações apresentadas pelo Centro de informação da Diocese de Roraima, é possível desconstruir a verdade unilateral do colonizador de que o colonizado é débil e incapaz de conquistas. Outrossim, o parágrafo anterior denuncia o etnocídio e o empobrecimento linguístico no planeta através do extermínio de várias etnias e da imposição da língua do colonizador, durante o período colonial. Melville explora, em seu romance inaugural, o talento ameríndio como desbravador dos rios que correm e banham a Guyana. O personagem Danny é o principal protagonista dos caminhos das águas na narrativa durante sua fuga com a irmã para que possam viver o seu amor incestuoso.

Ainda, durante o século XVI “a região atravessada por esses rios era ocupada por centenas de grupos tribais” (CIDER, 1989, p. 5, apud, SPOTTI, 2011, p.1761), divididos entre tribos nômades e as comunidades com estrutura social mais complexa, detentoras de técnicas agrícolas. O contato entre os vários grupos étnicos contribuiu para um processo de intercâmbio cultural e possibilitou a formação de aliança em defesa de seu território. Desse modo, culminou o processo de hegemonia entre os grupos caribes e os aruaques.

Por volta de 1531, os espanhóis invadiram o Orinoco. E, entre 1588 e 1590 estabeleceram aliança com os caribes e praticamente dizimaram os ipurugoto fixados entre os rios Caroni e Paraguá. Desse modo, durante o período colonial apenas dois troncos linguísticos: Kariban e Arawak foram registrados pelos viajantes e exploradores europeus. Os ameríndios do tronco Karibe foram caracterizados pelos espanhóis como hostis e contrários aos seus interesses e os Arawak amáveis e favoráveis aos interesses espanhóis. Diante desse contexto, infere-se que os europeus generalizaram as diversas etnias em dois grupos linguísticos e os espanhóis dividiram-nos conforme seus interesses.

Em *A História do Ventríloquo* (1999), essa hegemonia entre os povos ameríndios é desconstruída a partir de passagens do romance, como a desconfiança existente entre os uapixanas e os macuxis, as habilidades específicas de cada etnia, as variações dos mitos, a organização social, entre outros. Esses elementos culturais marcam a identidade de cada povo, promovendo o contradiscurso ao signo do plural imposto pelo colonizador.

O místico monte Roraima fica na região norte do Brasil, faz fronteira tríplice com a Guyana, Venezuela e Brasil. De acordo com a mitologia dos povos ameríndios brasileiros da etnia macuxi é o lar de Macunaíma, Deus de seu povo e, para os ameríndios venezuelanos, pémons: *madres de todas as águas*. A exuberância do monte inspirou narrativas ameríndias e europeias. O explorador e escritor inglês Walter Raleigh chegou à base do monte no final do século XVI, diante do cenário escreveu a obra *Montanha de Cristal*. Em 1884, os botânicos ingleses Harry Perkins e Everard Im Thurn coordenaram a primeira expedição ao cume do Monte Roraima e produziram, no decorrer da expedição, relatórios geológico, botânico, etnológicos *The Ascent of Mount Roraima. Proceedings of the RoyalGeographic Society* (1885 7: 497-521). Os relatórios dessa expedição¹⁴ inspiraram a escrita do romance *O Mundo Perdido* (1912), do escritor britânico Arthur Conan Doyle¹⁵.

Durante o período colonial, o termo Costa Selvagem designava toda a costa da amazônica caribenha entre o delta do Orinoco e o delta do Amazonas. Em 1492, Critovão Colombo navegou ao longo da costa da Guyana. Contudo, somente a partir das viagens de Sir Walter Raleigh e de seus relatos de viagem em que assegurava ter encontrado a cidade de Manoa (Eldorado), é que aflora na Europa o interesse pela colonização da região. A lenda indígena

¹⁴ <https://www.uc.socioambiental.org/node/4700> informa sobre a inspiração do romance com base nos relatos da expedição de Im Thurn. O artigo *Historiografia das expedições científicas e exploratórias no Vale do Rio Branco* relata a expedição de Im Thurn e Harry Perkins (1884).

¹⁵ O escritor britânico Conan Doyle é o criador do personagem Sherlock Homes (1887).

Manoa (de língua *achaua lago*) narra a história de um cacique que se cobria de ouro e mergulhava nos lagos dos Andes.

Walter Raleigh, encantado pela lenda do *homem dourado*, ressignificada pelos espanhóis como a cidade de Eldorado, escreveu durante a exploração do Orinoco até a atual Venezuelana, por volta de 1594, o livro *A descoberta do Grande Rico e Belo Império da Guyana*. Em sua narrativa fantasiosa, conforme o estilo da época, descreve como chegou à região do delta do rio Orinoco e à lendária cidade de Eldorado; apesar dos poucos objetos de ouro e de alguns indícios de minério. Diante de sua descoberta, propõe consolidar um império entre os rios Amazonas e o Orinoco. No conto *Eat labba and drink creek water* do livro *Shape-Shifter*, de Pauline Melville, a narradora do conto satiriza a descrição exagerada e fantasiosa da Guyana nessa obra de Walter Raleigh.

‘At last we have found entry into the Guyanas’, he says.
 Wat’s heart beats a little faster. This is it. Somewhere in the interior they will find Manoa which the Spaniards call El Dorado. They will outdo the feats of Cortes and Pizarro. They will discover
 The mountain of Crystal
 The empire where there is more abundance of gold than in Peru
 The palaces that contain feathered fish beasts and birds, all fashioned in gold by men with no iron implements
 The pleasure gardens with intricate replicas of trees, herbs and flowers, all wrought in silver and gold.” (MELVILLE. 1990 p. 150)

Em tradução livre:

“Enfim nós encontramos a entrada para as Guyanas”, diz ele. O coração de Wat bate um pouco mais rápido. É isso! Em algum lugar lá dentro, eles encontrarão Manoa, que os espanhóis chamam de el Dorado. Eles vão sobrepujar os feitos de Cortes e Pizarro. Eles vão descobrir A montanha de cristal. O império onde há mais abundância de ouro do que no Peru. Os palácios que contêm peixes de penas, bestas e pássaros, todos ornados em ouro pelos homens, sem nenhum implemento de ferro. Os jardins do prazer com intrincadas réplicas de árvores, ervas e flores, todos forjados em prata e ouro. (MELVILLE. 1990 p. 150)¹⁶.

De acordo com uma das teorias sobre os possíveis caminhos percorridos pelo homem para povoar o planeta, o ser humano migrou da África, possivelmente, em busca de alimento, para as demais partes do mundo.

¹⁶ Tradução livre

1.4 Fios de Fibra, Algodão e Seda – Aspectos Geopolíticos da Guyana

O método de colonização, segundo a perspectiva do Pós-Colonialismo, consistia e consiste em apagar a história de povos colonizados, reescrevê-la sob a perspectiva do colonizador e utilizando ponto de partida a ocupação colonial. Dessa forma, os povos não europeus passam a existir historicamente a partir da colonização. Contudo, a Historiografia, termo empregado no sentido de estudo crítico da História, entre outras áreas do conhecimento, como os Estudos Pós-Coloniais, confrontam verdades unilaterais por meio de evidências científicas, como por exemplo, as teorias dos possíveis caminhos percorridos pelo ser humano para o espaço geográfico que hoje conhecemos como América do Norte e América do Sul. Sendo a primeira rota a do Estreito de Bering e a segunda suposição a rota marítima a partir da Oceania, como ilustra o infográfico exposto. As duas teorias sobre as possíveis rotas do homem para a América corroboram para desconstruir a ideia de “velho mundo” e, por conseguinte, de superioridade do europeu em relação aos povos colonizados, “primitivos”.



Fonte: NAQUET-VIDAL, Pierre; BERTIN, Jacques. *Atlas histórico: da Pré-história aos nossos dias*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1987. p. 18; *Atlas histórico escolar*. Rio de Janeiro: FAE, 1991. p. 50.

Além disso, o Continente Africano assume o protagonismo de “berço da humanidade” e, assim, a ideia de raça é confrontada, pois, com base nos estudos paleontológicos, é possível inferir que todos os seres humanos são membros de uma mesma família, originária do Continente Africano, sendo as características físicas e as habilidades desenvolvidas os mecanismos de adaptação ao meio e aos recursos naturais disponíveis à sobrevivência. O intuito de trazer, sucintamente, para este estudo, as teorias das possíveis rotas do homem para a América, é o de enfatizar a centralidade das alteridades ameríndias na construção narrativa do romance inaugural de Melville. Com esse gesto, é possível aferir o

posicionamento narrativo colaborativo à Corrente Crítica Pós-Colonial, uma vez que, a narrativa do romance apresenta novas perspectivas de histórias silenciadas pela colonização e contribui para desconstruir estereótipos colonialistas.

Elegi como título deste tópico: fios de fibra, algodão e seda como forma de homenagear os grupos étnicos que constituem a Guyana. Cada fio representa um grupo. Os ameríndios, fios de fibra, em alusão à resistência e ao tear com a palha e o cipó. Os afro-guianeses, fios de algodão, em referência ao comércio escravocrata para as lavouras de algodão durante o período colonial. Os fios de seda representam os indo-guianeses, sendo a seda, enquanto produção e comercialização, o produto característico do Continente Asiático. Os indo-guianeses e os afro-guianeses fixaram residência no litoral da Guyana e os povos tradicionais da Guyana, os ameríndios, foram excluídos da cidade e buscaram refúgio no interior do país, nas savanas e na floresta.

A Guiana, o único país sul-americano onde se fala inglês, tornou-se independente da Inglaterra em 1966. Conquistadores espanhóis e portugueses conheciam a Guiana desde o século 15 e Walter Raleigh estava muito interessado em encontrar ouro na região no final do século 16 e no início do século 17. Embora os ingleses, substituindo os holandeses, já controlassem a região desde meados do século 18, a Guiana tornou-se formalmente uma colônia britânica em 1815, produzindo rum e açúcar para a metrópole. Com oitenta por cento de sua população morando nas cidades litorâneas, as cidades portuárias abrigam os descendentes de escravos e de trabalhadores contratados, principalmente oriundos da Índia, trazidos do país após a abolição da escravidão em 1837. Os ameríndios e os euro-ameríndios, chegando a quase 16% da população, vivem na floresta e no cerrado perto da fronteira sul e sudoeste com o Brasil. A população de Guiana é, portanto, uma mistura de nacionalidades, entre as quais se destacam ameríndios, africanos, portugueses, brasileiros, ingleses e holandeses, com extensivo hibridismo. (BONNICI, 2009, p. 379-380)

A formação étnica, que constitui a população da Guyana, é pincelada no decorrer da narrativa do romance *A História do Ventríloquo* (1999). O narrador entrelaça em seu tear o olhar para o ser e para o espaço. Assim, evidencia a posição social do ser na Guyana pós-colonial, enfatizando a exclusão dos povos ameríndios da cidade, a permanência de estereótipos colonialistas e a opressão cotidiana do ameríndio para manter suas terras, sua cultura, sua língua e conviver com a exclusão social promovida pela colonização e mantida pelos povos que povoaram a Guyana. Em relação à paisagem, apresenta, sobretudo, a arquitetura colonial em enaltecimento aos heróis coloniais, à arquitetura do Outro e a cultura de uma maneira geral, sendo a mais preponderante, o inglês como língua oficial. Assim sendo, argumento que o romance promove um giro decolonial ao trazer a perspectiva ameríndia para o eixo narrativo a partir de sua mitologia, privilegiar o espaço da floresta como o espaço

predominante na narrativa e denunciar a colonialidade sustentada pela cultura colonialista excludente do ser. Segundo Frantz Fanon, o intelectual colonizado que escreve para o seu povo utiliza a língua do colonizador – o mesmo objeto que produziu a construção discursiva estereotipada para subjugar e objetificar o colonizado – para tecer novas narrativas contradiscursivas e, de fato, criar meios para evidenciar as alteridades dos colonizados encobertas pelo colonialismo. A memória e o reconhecimento de si e de sua história configuram em elementos fundamentais para que o colonizado possa tecer suas representações e recontar a história do outro silenciado. De acordo com Homi Bhabha, a hibridização da língua e das culturas impactam as alteridades tanto de colonizador, quanto de colonizado. No próximo capítulo, trabalharemos de forma mais pormenorizada esses teóricos e suas contribuições para a compreensão das mazelas do colonialismo para sustentar o argumento de que as vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo* representam o discurso de revide ao discurso colonialista.

2. PANORAMA DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

O esforço deste capítulo será o de apresentar o panorama sucinto dos estudos pós-colônias, pormenorizando os conceitos e contribuições dos teóricos eleitos para sustentar a análise do romance. O capítulo será dividido em tópicos como método didático para facilitar a leitura e compreensão dos argumentos desta dissertação. Desse modo, o primeiro tópico discorrerá sobre os autores africanos e suas contribuições sobre o colonialismo. Em seguida, a construção da epistemologia da crítica literária Pós-Colonial e, por fim, a contribuição de pesquisadores decoloniais.

2.1 *Desmascaramento do Discurso Colonialista*

No final do século XIX, setenta e cinco por cento da população do planeta vivia em situação de subalternidade diante do violento empreendimento colonial iniciado com as grandes navegações durante o século XV pela invasão de portugueses e espanhóis no espaço onde se convencionou a chamar de Novo Mundo à época da colonização e, posteriormente, de América Latina, como marca de colonização dos portugueses e espanhóis que impuseram a língua de raiz latina aos povos colonizados. Durante a corrida colonial, o império britânico ganhou dos demais países em domínio territorial e, conseqüentemente, em poder político e econômico, tanto que durante o início do século XIX, o ditado: *o sol nunca se põe sob o império britânico*, sintetiza o domínio planetário da Inglaterra durante esse período.

A experiência de colonização planetária sofrida pelos povos das ex-colônias constitui uma das primeiras asserções aos estudos pós-coloniais. É planetária, pois a subalternidade imposta pelo colonizador aos povos colonizados transcende o lugar geográfico e sociocultural. A ideia de raça, concepção de que existem pessoas naturalmente inferiores, continua impregnada no pensamento ocidental, ainda, na contemporaneidade. Em 1881, antes da Conferência de Berlim (1885), também conhecida como Partilha da África, a Tunísia passa ao protetorado¹⁷ francês e fica sob seu domínio por setenta e cinco anos (1881 – 1956). Segundo Memmi, o racismo colonizado não é, afinal, nem biológico nem metafísico, mas social e histórico. A colonização a partir século XV, no espaço geográfico nomeado pelo colonizador como Novo Mundo e, posteriormente, como América do Sul será

¹⁷PRO.TE.TO.RA.DO (sm)

1 Apoio, proteção que uma nação presta a outra menos poderosa. 2 Situação de um Estado colocado sob a autoridade de outro, especialmente no que diz respeito à política externa. Michaelis, Moderno Dicionário de Português on line.

retomada no último tópico deste capítulo, por enquanto, prosseguiremos nesse lapso temporal de aproximadamente três séculos.

O tunisiano branco Albert Memmi nasceu em 1921 e viveu em um país dominado, subalternizado pela França. Em 1943, durante a Segunda Guerra Mundial, é levado para campo de trabalhos forçados. Após a independência de seu país (1956) migra para a França, onde conclui, em Sorbonne, os estudos iniciados em Túnis. A experiência de colonização, o trauma da guerra, o acesso ao conhecimento e a convivência com os grandes intelectuais franceses do início século XX compõem o cânone Pós-Colonial *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* (1957).

[...] os inúmeros fatos que eu tinha vivido desde a infância, frequentemente incoerentes ou contraditórios em aparência, se organizavam em constelações dinâmicas. Como o colonizador podia, ao mesmo tempo, cuidar de seus trabalhadores e metralhar periodicamente uma multidão colonizada? Como o colonizado podia, ao mesmo tempo, se recusar tão cruelmente e se assumir de maneira tão excessiva? Como ele podia ao mesmo tempo detestar o colonizador e admirá-lo apaixonadamente (aquela admiração que, apesar de tudo, eu sentia em mim)? (MEMMI, 2007 p. 14)¹⁸

No prefácio do livro acima citado, o autor declara que a motivação para a composição da obra foi a de tentar se explicar, se compreender nesse contexto Pós-Colonial. O caminho investigativo de Memmi sobre, em princípio, sua condição particularizada de colonizado, encontrou ecos nos demais povos colonizados, seus leitores à época. Esse fato indica, talvez, que o fenômeno do colonialismo seja viral. Audacioso, o pensador tunisiano se recusa a limitar o colonialismo ao conceito leninista de imperialismo ou à luta de classes marxista.

A colonização é primeiramente uma exploração político-econômica. Acrescentei, porém, que é de uma relação de povo a povo, e não de classe a classe, que se trata. É isso que constitui, a meu ver, o aspecto específico da opressão colonial MEMMI, (2007 p. 17) .

Afirmar que a colonização não é uma relação de classe a classe e, sim, de povo a povo, promove uma nova perspectiva para compreender o fenômeno do colonialismo em um campo de efervescência do pensamento marxista. É compreensivo aferir as relações de *classe a classe* como o único caminho investigativo para o homem europeu, porque ele desconhece a experiência de colonização. Logo, Memmi instaura uma fissura no pensamento

¹⁸ A citação compõe o prefácio do autor à edição de 1961, *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do colonizador*, edição 2007.

eurocêntrico de esquerda e passa à sua investigação no campo da psicologia coletiva e dos valores culturais construídos e ou assimilados/introjetados por meio do fato colonial, ou seja, do conjunto de situações vivenciadas.

A primeira desconstrução Pós-Colonial promovida por Memmi em suas reflexões sobre o colonizador é a de compará-lo a um exilado voluntário que busca nas colônias os meios de uma ascensão social inalcançável na metrópole, e por conta disso, se enraíza ou, quando menos, hesita ao máximo em regressar. Desse modo, macula a imagem austera, construída a partir dos relatos de viagem, do conquistador, desbravador, disseminador da palavra de Deus e empreendedor destemido viajante europeu. Desse modo, apequena o papel do explorador colonial à ganância financeira, carência afetiva social abissal e identidade ambivalente.

A alguns às vezes ainda agrada representar o colonizador como um homem de grande estatura, bronzeado pelo sol, calçado com botinas, apoiado em uma pá – pois ele gosta de pôr mãos à obra, fixando seu olhar ao longe no horizonte de suas terras; entre duas ações contra a natureza, ele se devota aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura, um nobre aventureiro, enfim, um pioneiro MEMMI (2007, p. 37).

O retrato do colonizador pintado por Memmi mostra que tanto o grande, quanto o pequeno colonizador se coadunam na ambição pelo lucro, no apego aos privilégios institucionais, na legitimação da usurpação das riquezas do colonizado, no racismo e no sentimento de superioridade cultural. Contudo, o pequeno colonizador conta com o carisma do próprio colonizado, pois ele *geralmente é, de fato, solidário dos colonos e defensor obstinado dos privilégios coloniais*, ironiza o autor. A motivação para o exílio voluntário do colonizador na colônia é, portanto, meramente socioeconômico. A consciência de seu papel histórico vem com o reconhecimento da origem de seu lucro, da usurpação e de seu privilégio conseguido através da miséria de povos colonizados. Dessa maneira, segue sua vocação natural enquanto colonizador e se torna um colonialista, rejeitando absolutamente o colonizado.

Os olhos nostálgicos do colonizador permanecem na metrópole, não importa se construiu família, se não tem mais amigos ou familiares, a cidade continua como referencial de perfeição e de modelo a ser seguido. O olhar para a colônia é o do usurpador/explorador, do preconceituoso. Não encontra qualquer meio de estabelecer trocas justas de saberes. Impõe os modelos administrativos, políticos e culturais do mundo europeu às colônias, apesar dos fracassos da empreitada, pois os problemas das colônias são divergentes dos problemas das

metrópoles. Lamentável é a constatação de que esse modelo permanece como prática estética, administrativa e política, ainda hoje, no Brasil.

O próximo retrato apresentado por Memmi parte da análise da construção discursiva do colonizador a respeito do colonizado. Em seu retrato acusação, desvenda a criação do mito colonial em que o colonizado é representado sob o signo do plural, ou seja, a representação serve para todos os povos colonizados do planeta, sendo retratada exclusivamente sob a perspectiva negativa para todos do grupo dos colonizados. Desse modo, o colonizado é preguiçoso, medíocre, ladrão, débil, sádico, perverso, ingrato. As vozes ameríndias em *A História do Ventriloquo* desconstroem essa narrativa colonialista.

Beatrice tinha esquecido como trabalhar. De início, achou difícil acomodar-se de novo ao velho ritmo. Ela e Wifreda tinham de pegar água, regar as árvores frutíferas, verificar o dorso das folhas de tabaco em busca de lagartas, limpar a roça de mandioca, pelar e desmembrar veados, pacas, cutias, estripar os peixes que os homens traziam, lavar roupa, fiar algodão, ajudar a tecer redes, preparar farinha, cortar tiras de carne para fazer charque e cuidar das doenças das crianças mais novas (MELVILLE. 1999, p. 145).

Ainda, para marcar a distinção entre a divisão de trabalho ameríndia entre homens e mulheres.

De alguma forma, Danny conseguira atravessar os anos de escola sem se deixar abalar muito com aquilo. Os professores o consideravam um menino agradável – ainda que um tanto calado. Ele nunca se apressava. Tinha os mesmos olhos escuros e a pele cor de bronze da mãe. Seu dom era para fazer e consertar, as mãos estavam sempre ocupadas com algo, sobretudo, talhando flechas (MELVILLE. 1999 p. 145).

A sabedoria ameríndia tecida em inúmeras passagens do romance enfatiza o discurso de revide na escrita de Melville ao discurso colonialista de que o colonizado é débil e medíocre.

Beatrice voltou para a cama e se perguntou o que estaria acontecendo em Waronawa. Quando elas partiram, o telhado estava sendo recoberto de palha. O que significava que os homens tinham de levantar ante do nascer do sol, enquanto ainda havia orvalho nas folhas. Depois que o sol secava as folhas, ficava impossível trançá-las. As folhas tinham que ser cortadas sem noite de lua, porque os insetos que desovam nas palmas só desovam com luar. Se a folha é cortada com lua, mais tarde os insetos saem do ovo e destroem o telhado (MELVILLE. 1999, p. 133).

E mais,

Quando acampavam à noite, os índios deitavam nas redes e tentavam aprender a língua uns dos outros. O padre Napier escutava, espantado com o talento que tinham para a mímica e a ventriloquia (MELVILLE. 1999, p. 169).

O colonizador suprime do colonizado absolutamente qualquer direito à liberdade e deseja, sobretudo, que a premissa para a existência do colonizado seja apenas em função das necessidades do colonizador, ao que denominou como sendo colonizado puro. Nesse contexto, o colonizado vivencia o dualismo antagônico inerente à sua condição colonial. A consciência de sua condição de colonizado suscita a revolta e a indignação diante do cotidiano de constantes humilhações e opressões, pois fora *colocado para fora da história e fora da cidade*. Contudo, não pode negar a apreciação pela cultura do colonizador e o desejo de ocupar o seu lugar. Colonizado e colonizador igualam-se como homens visceralmente fragmentados e angustiados, pelo menos, sob esta perspectiva, visto que a colonização fabrica tanto colonizados, quanto colonizadores. Alimentado pelo desprezo de si e pela desumanização imposta pelo colonizador, o colonizado busca se transformar no colonizador, mudar de pele, de cor e deixar de ser esse *outro*. O desejo de ser o Outro, de experimentar o lugar de direitos do colonizado é evidenciado na chegada dos americanos – primeira parte do romance –, em que um grupo de mulheres trabalhadoras da pousada onde os americanos irão se hospedar falam sobre os seus sonhos e expectativas de sair de Georgetown e ir para o outro lado da fronteira imperialista.

“Eles chegaram”. “Os americanos”. (...) “Quem sabe eles nos arranjam um visto”. Ou quem sabe um deles não se case comigo. Ou quem sabe eles nos levem para os Estados Unidos no bolso, ou escondam a gente na mala (MELVILLE. 1999, p. 79).

Diante da impossibilidade de vir a ser o Outro, a revolta, a ruptura e a autoafirmação de si são os caminhos aos povos colonizados. A desconsideração da língua materna dos povos colonizados foi o primeiro mecanismo de silenciamento. A imposição da língua do colonizador e/ou aniquilamento da língua materna do colonizado serviram para dois propósitos de colonização: dominar os povos colonizados, e garantir a manutenção do poder. Assim, impossibilita ao nativo qualquer manifestação de suas alteridades.

A língua materna do colonizado, aquela que é alimentada com suas sensações, suas paixões e seus sonhos, aquela em que se liberam ternura e seus espantos, aquela, enfim, que envolve para ele a maior carga afetiva, é precisamente a menos valorizada. Ela não tem dignidade alguma no país ou no concerto dos povos. Se quer conseguir um ofício [...] ele deve primeiramente se curvar-se à língua dos outros, a dos colonizadores, seus senhores. No conflito linguístico que habita o colonizado, sua língua materna é a humilhada, a esmagada (MEMMI. 2007, p. 148).

Memmi denuncia a linguagem como *caminho à redescoberta de si e de todo um povo* e a urgência de buscar na memória os tesouros encobertos pelo colonialismo para recontar novas e/ou as narrativas silenciadas pelo jugo da colonização. Promovendo, assim, o tão desejado reencontro do colonizado consigo e com seu povo. O movimento literário a partir da experiência de colonização, produzido por intelectuais das antigas colônias no campo das ciências humanas e da linguagem, vem contribuindo sobremaneira para a ressignificação dos sujeitos colonizados e de suas alteridades. A memorização dos povos colonizados, a visita aos cânones e a reescrita configuram os instrumentos utilizados pela literatura Pós-Colonial para fazer irromper o diálogo e a compreensão das marcas do colonialismo/imperialismo no mundo Pós-Colonial.

E esse caminho é, sim, o das palavras [...] essa linguagem, hoje balbuciente, é capaz de se abrir e se enriquecer? Já, graças a ela, ele descobre tesouros esquecidos, vislumbra uma possível continuidade com um passado não desprezível... (MEMMI. 2007, p. 176)

A fecundidade das questões levantadas por Memmi em *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* para a compreensão do fenômeno da colonização do homem e para a crítica literária Pós-Colonial justifica sua presença para iluminar a análise. É necessário desmascarar o discurso colonial e mostrar como transita entre o campo da linguagem e o campo das relações humanas, apequenando pessoas e difundindo o ódio. Em meio à escrita de *Retrato do Colonizado precedido do Retrato do Colonizador*, na descrição dos elementos de revolta como alternativa única deixada aos povos colonizados pelos colonizadores, profetiza, ou melhor, adverte sobre a violência eminente. A Revolução argelina ou Guerra pela Independência da Argélia (1954-1962) é um exemplo, entre os inúmeros na história de luta pela independência dos países colonizados.

A vida do escritor tunisiano marcada pela colonização e pela guerra constitui a motivação para encontrar fendas de luz às angústias do homem colonizado e o reencontro consigo. O romance autobiográfico *Estátua de Sal* foi o primeiro livro publicado pelo escritor. *Retrato do Descolonizado Árabe-Muçulmano e de Alguns Outros* (2014) apresenta a perspectiva de vida do imigrante – o homem descolonizado – nas antigas metrópoles. O filósofo francês Jean Paul Sartre, prefaciador do *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* (1957), lança a dúvida a respeito da identidade de Albert Memmi; ele é colonizador ou colonizado? Personificando o teórico do colonialismo, responde: *nem uma coisa, nem outra* [...]. Desse modo, apresenta outro caminho para a compreensão do impacto do colonialismo

no sujeito colonizado, nas ex-colônias e nas antigas metrópoles, o conceito de *entre-lugar*, *deslocamento ou interstícios*, a serem esmiuçados por outras vozes sobre esse novo campo a se instaurar a partir do processo de colonização imperial.

O romance inaugural de Pauline Melville mergulha nas reminiscências dos povos ameríndios da Guyana e do Brasil em contextos históricos distintos para alinhar seu enredo. A crítica literária Pós-Colonial é a lente utilizada para a análise do romance para sustentar o argumento de que as vozes ameríndias no romance contribuem para a desconstrução da história única a respeito de parte da América do Sul. A obra de Memmi é uma das precursoras do que ainda viria a ser o campo de estudos pós-coloniais. Contudo, o mito do colonizado e do colonizador, ainda, permanecem latentes na produção discursiva cotidiana, ora velada, ora vergonhosamente explicitada. Por isso, necessitam de narrativas e mais narrativas capazes de desconstruir a cristalização de estereótipos de colonizados e de colonizadores, solidificados através de inúmeras narrativas iniciadas durante o período colonial e sustentadas pelo discurso colonialista contemporâneo.

O poeta negro Aimé Césaire, contemporâneo de Albert Memmi, concorda com o tunisiano a respeito de o colonialismo não ser uma relação de classe a classe e sim de povo a povo. No caso do negro, o signo de colonialidade está na cor da pele. O olhar investigativo de Aimé Césaire sobre o fenômeno de colonização humana faz cair as máscaras do discurso colonial de *empreendimento civilizatório* e denuncia a epistemologia eurocêntrica de construir a ideia de raça, de legitimar a violência nas colônias contra os povos colonizados e de ser permissiva com as práticas de colonizadores nas colônias. Segundo o autor, *o colonialismo tem sua essência na violência e só se sustém pela violência*. A população negra, sem dúvida, foi e continua sendo a maior vítima do conceito de raça e de toda a violência advinda dessa narrativa nefasta. Dos povos negros, o colonizador dominou o corpo, retirou sua alma, a terra por meio da diáspora forçada, a língua, apagou suas memórias [...] por meio da violência extremada e a mais longa imposta a um povo pelo empreendimento colonial.

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Europa emudeceu, silenciou e desesperançou diante das atrocidades cometidas pelo homem contra o homem durante o holocausto nazista. Sendo a limpeza étnica, ou seja, a superioridade da raça ariana, o argumento e justificativa para instaurar a barbárie contra o homem branco europeu dentro da Europa. Nesse contexto, o poeta da Martinica declara a Europa culpada por semear o ódio racial através de uma construção discursiva eurocêntrica de raça e de enraizá-lo por meio do colonialismo.

As pessoas espantam-se, indagam-se. Dizem: Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa! E guardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem as suas vítimas, foram seus cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã (CÉSAIRE. 1977, p.18).

As palavras proferidas pelo discurso/manifesto de Césaire foram e são pedras arremessadas na face arrogante da civilização ocidental. A nação dita civilizada usurpou a riqueza, a história e a alma dos povos colonizados; promoveu e legitimou a violência contra os colonizados e a desumanização do colonizador através da permissividade e pela promoção da cobiça. O discurso não levantou a bandeira de vingança. Sua natureza, antes de tudo, foi constituída pela coragem de denunciar a Europa face a face à sua absoluta responsabilidade pela gestação e pelo cultivo desse monstro chamado nazismo, e que ele foi alimentado pelo discurso epistemológico eurocêntrico e pela violência praticada nas colônias, ou seja, o sistema mundo desenvolvido pelo empreendimento colonial.

Eis uma obra que dispensa o olhar dos prefaciadores. Moldado no estilo vulcânico de que o poeta Aimé Césaire possui o segredo, o discurso é tão transparente que a sua substância só se presta a uma interpretação: trata-se do processo de valores da Europa capitalista, responsável por um odioso empreendimento etnocidário – a colonização; e, nessa perspectiva, é o requisitório mais virulento que um escritor negro jamais lançou, com tamanho talento, ao rosto de seus opressores (ANDRADE, Mário).

O discurso bomba lançado na civilização europeia do pós-guerra não teve o propósito de destruir, pois não havia mais o que destruir. O desígnio, talvez, fosse regenerador, a retomada de consciência de toda a violência promovida nas colônias, do perigo da história única, do perigo de ser o detentor de todo o conhecimento do planeta, do perigo de se acreditar em apenas uma possibilidade de existência na Terra, do perigo de não desenvolver a habilidade de convivência, do perigo de cultuar a intolerância e do perigo da arrogância epistemológica. Desse modo, proporciona a oportunidade de a Europa despertar do sono profundo promovido pelo eurocentrismo. Além disso, sugere o caminho da teoria do caos (1960), antes mesmo de ser desenvolvida. Mostra que é possível aprender com os erros e com a dor, sendo a sabedoria a arte de enxergar o mundo com clareza e com respeito pelo homem e pelo ambiente em uma relação (inter/trans) disciplinar.

Discurso Sobre o Colonialismo(1977) veio da maturidade do poeta Aimé Césaire a respeito do colonialismo e de sua militância social pela independência das colônias africanas sob jugo imperial. Diante da necessidade de expor a crueldade, o cinismo e o relativismo moral do discurso colonialista, o ensaísta promove a desconstrução do discurso colonial e apresenta as reais motivações do colonialismo.

O que é, no princípio, a colonização? Concordemos no que ela não é; nem evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem a extensão do Direito; admitamos, uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e o do pirata, do mercador e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projetada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas (CÉSAIRE. 1977, p. 14).

Além disso, em seu *discurso* impregnado pelos elementos da negritude e pela ideologia marxista, utiliza da arma que dispõe, a linguagem, para denunciar o colonialismo como o responsável pelo racismo na humanidade e clamar pela libertação das colônias africanas, diante do aviltamento, da aniquilação do ser em *coisa*, promovido pela imposição do colonialismo e de sua produção discursiva.

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que, sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietnã e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgache supliciado e que em França se aceita, há uma inquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todos estes prisioneiros manietados e interrogados, de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do asselvajamento do continente (CÉSAIRE. 1977, p.17).

A digressão é necessária para entender a formação discursiva de Aimé Césaire. O jovem poeta maturou e aprimorou a compreensão de colonialidade racial a partir de suas experiências como homem negro, descendente de escravos da colônia francesa, Martinica. Durante a continuidade de seus estudos em Paris, conheceu outros jovens estudantes negros e, assim como ele, filhos do colonialismo. A experiência de colonização e a Arte conectaram

os poetas Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor. Juntos, fundaram a revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro) (1935). O nome da revista inaugura a concepção de unicidade planetária entre todos os estudantes negros. O eu lírico do Movimento Negritude canta a África promovendo o reencontro do homem negro aos seus antepassados e consigo. Além, é claro, de denunciar o colonialismo pela promoção da selvajaria. Em Paris, seriam responsáveis pela criação do Movimento da Negritude, com obras como *Pigments* (1937), de Damas; *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (1939), de Césaire e a famosa *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache* (1948), organizada por Senghor, que incluía o prefácio de Jean Paul Sartre, *Orfeu Negro*, livro que deu grande visibilidade aos escritores negros.

O Movimento Negritude, a *priori*, buscou compreender o negro. O nome do movimento negritude é um contradiscurso ao termo pejorativo francês, *négre*. O poeta Aimé Césaire subverte a língua do colonizador, ressignifica a palavra degradadora da pessoa negra e a transforma em signo de alteridades. O poeta da Martinica definiu a negritude em três aspectos: identidade, fidelidade e solidariedade. A identidade é o reconhecimento de condição racial de negro; A fidelidade é a relação de vínculo com a herança ancestral africana; A solidariedade é o pertencimento de unicidade entre todos os povos negros. Logo, negritude é a atitude de assumir ser negro e ser consciente de uma identidade, de uma história e de uma cultura própria.

A colonização usurpou a alma do povo negro como justificativa à escravidão. Sendo a alma inerente à condição humana, o poeta senegalês fundador do movimento negritude, Léopold Sédar Senghor, tenta devolver a alma ao povo negro a partir do conceito de *alma negra*, segundo o qual a alma do negro é diferente da alma do branco, porque os valores do negro fundamentam-se na vida, na emoção e no amor. Essa concepção binária recebeu duras críticas, pois reforça a ideia de que o negro não possui habilidades para o conhecimento científico, administrativo [...] e porque sua matriz é a criadora do modo como o europeu impôs a relação de hierarquia entre colonizado e colonizador comparando a metrópole à colônia, o europeu ao não europeu e, instituiu a si, sua terra, sua cultura e seus valores como superiores. E, por conseguinte, negou obstinadamente o direito de o colonizado existir.

Ademais, o colonialismo e sua matriz binária instauram a ideia de raça e, conseqüentemente, o racismo no planeta como uma das heranças mais danosas à humanidade. O Movimento Literário da Negritude parte da perspectiva do negro e, desse modo, utiliza a poesia como meio de promover a consciência de ser negro e de sua união (solidariedade). Além disso,

com base no discurso nacionalista, concorrem a cargos públicos, depois da independência das antigas colônias. Léopold Sédar Senghor foi eleito presidente da República do Senegal (1960 – 1980) e Aimé Césaire como presidente da câmara de deputados em Fort de France (Martinica) por cinquenta e seis anos (1945 – 2001). Os marxistas, ideólogos dominantes à época, criticaram o conceito de raça defendido pelo Movimento da Negritude como substitutivo ao conceito marxista de classe, porque consideravam o conceito de raça reducionista em relação ao conceito de classe. A respeito desse assunto, o filósofo francês Jean Paul Sartre afirma:

O preto, como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade; tal situação desvenda-lhe a estreita solidariedade, para além dos matizes de pele, com certas classes de europeus oprimidos como ele; incita-o a projetar uma sociedade sem privilégio em que a pigmentação da pele será tomada como simples acidente. Mas, embora a opressão seja uma, ela se circunstancia segundo a história e as condições geográficas: o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência (SARTRE, 1968, p. 94).

A filosofia existencialista de Sartre trouxe um importante conceito à percepção da relação entre colonizado e colonizador estabelecida pela colonização. Segundo o filósofo francês, as relações entre o ser e o Outro são estabelecidas a partir de uma mútua reciprocidade. Assim sendo, as posições são alternadas com base na vontade dos envolvidos na relação. Contudo, o colonialismo inviabiliza a reciprocidade entre colonizador e colonizado, uma vez que ambos permanecem imobilizados pela posição hierárquica imposta pelo colonizador, mantendo a sua superioridade e negando a existência do colonizado. Esse conceito transitará em todo percurso dos estudos coloniais. Sartre, um dos mais importantes filósofos do século XX, encenou como o grande apoiador do *Movimento da Negritude*, prefaciando obras de seus poetas, bem como as obras basilares sobre o discurso colonialista. Em abril de 2008, morre Aimé Césaire, aos noventa e cinco anos deixando um grande legado literário e de luta política em favor da humanidade, não apenas da causa negra. O poeta influenciou várias gerações de leitores e de seus estudantes, sendo Frantz Fanon o mais notório.

O romance *A História do Ventríloquo* não navega pela temática literária de colonização da pessoa negra, não parte das perspectivas de experiência negra. Contudo, a categoria de colonização tanto da Guyana, quanto das antigas colônias dos poetas do Movimento da Negritude é a de sociedade duplamente colonizada, composta pelo extermínio dos povos ameríndios, pela escravidão, pelo exílio ou pelos deslocamentos. Sendo sua população

constituída por africanos, indianos e europeus. Ademais, o movimento Modernista brasileiro inspirou os poetas africanos na luta pela independência das colônias africanas do império britânico, sendo o poeta Mário de Andrade, sobretudo, em Cabo Verde, quem mais impactou o movimento artístico africano.

Os poetas se inspiravam na independência do Brasil, antiga colônia portuguesa, para lutar por sua independência. A obra mais emblemática do Modernismo brasileiro, *Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter* (1928), de Mário de Andrade, promoveu o olhar para interior do Brasil e revelou outros brasis. O romance é fruto da pesquisa do autor pelo interior do país e apresenta a aquarela brasileira a partir da mistura de vários elementos da cultura, do folclore, das memórias e da identidade mestiça do povo brasileiro em suas principais matrizes: ameríndio, negro e europeu. Sendo Macunaíma o herói, não apenas do Brasil, de toda a América do Sul.

A Guyana é uma parte muito clara do mundo do personagem, “quando ele arrastou o próximo peixe, o herói, com uma energia heroica, deu um puxão tão forte na vara de pescar, que arremessou o peixe para além da fronteira com a Guyana. Às vezes e menciona “A terra dos ingleses”. Então, todos os papagaios voavam prá lá, para comer milho na Guyana, mas primeiro eles se transformavam em periquitos, porque, como eles diziam, os papagaios comem o milho, mas os periquitos levam a culpa”. Portanto, é interessante notar que o protagonista de Andrade vai além dos limites brasileiros e inclui elementos históricos e culturais que pertencem à toda América do Sul (NENEVÉ. 2012, p. 127-128).

Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter (1928) permanece inspirando novas narrativas e novos escritores. *A História do Ventríloquo* (1999) navega pelo imaginário ameríndio narrado, supostamente, por Macunaíma. Mário de Andrade manteve com o poeta surrealista martinicano uma relação de amizade por mais de vinte anos e foi o prefaciador de *Discurso Sobre o Colonialismo*, do poeta Aimé Césaire. Assim, as proximidades estabelecidas na produção do poeta da Martinica, do escritor brasileiro e da escritora da Guyana Pauline Melville é a experiência de colonização e escrever a partir das vozes silenciadas, seja para reivindicar a identidade étnica, a identidade nacional ou em estratégias fincadas no mito e no perspectivismo ameríndio para que as alteridades ameríndias possam ser ouvidas.

A ilha de Martinica à época de Aimé Césaire vivia em uma verdadeira efervescência cultural e política promovida pelo próprio Aimé Césaire e por intelectuais de porte como René Mênil, Georges Gratiant, Thélus Léro ou Léopold Bissol. O martiniquense Frantz Fanon, segundo Homi Bhabha, foi o autor que trabalhou os temas da raça e do racismo, assim como do

colonialismo e da identidade cultural, com maior profundidade e poesia do que qualquer outro. A principal característica da produção de Fanon é a transversalidade. Assim sendo, não pode ser classificada como da área da medicina, da filosofia ou da sociologia, pois ele não é apenas psiquiatra e revolucionário, mas também teórico social e filósofo simultaneamente. Desse modo, escreve sob a perspectiva fecunda de várias áreas do conhecimento. Somado a isso, o trabalho de Fanon é único devido à maneira pela qual ele mistura no detalhe empírico a linguagem poética e o engajamento teórico com as principais metanarrativas da servidão humana e da liberdade, formulando uma percepção crítica do colonialismo e da condição Pós-Colonial. As experiências do nazismo e do colonialismo constituem experiências fundadoras, chaves de leitura de toda a sua vida, do seu trabalho e da sua linguagem.

Aimé Césaire, amigo e professor secundarista de Fanon, foi o prefaciador de seu primeiro livro, *Pele Negra Máscaras Brancas* (1952), apesar da consistência e pertinência desse trabalho, de acordo com a assertiva acima de Homi Bhabha, e, ainda, por anteceder em cinco anos o trabalho de Albert Memmi, *O Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* (1957), não foi muito comentado à época de sua publicação. Contudo, os escritores contemporâneos Albert Memmi e Fanon escreveram com base em suas experiências de colonização, de guerra e do nazismo com o propósito de transformar a experiência em um campo de pesquisa onde seja possível questionar as consequências do colonialismo em colonizado e colonizador. Entre as contribuições de Fanon para a emergência de pensar o colonialismo encontramos o complexo de inferioridade, a dupla consciência e objetificação, humanismo revolucionário, descolonização e violência.

Fanon nasceu na ilha de Martinica, em 1925. Lutou junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial. Após a guerra, o jovem estudante Franz Fanon, fora contemplado com uma bolsa de estudos na França. Em 1946, se despede da ilha antilhana de Martinica para estudar na França. Ingressa no curso de medicina dentária e, logo em seguida, transfere para a área de psiquiatria, concluindo seus estudos em Lyon (1951).

A genialidade *fanoniana* advém de sua formação acadêmica pluriepistêmica como estudioso de campos do conhecimento como a história, a sociologia, da filosofia, a literatura, a psiquiatria e a psicanálise. Em Fanon, as epistemologias caminham entrelaçadas à vida. Durante a guerra, lutou ao lado de soldados argelianos cuja motivação maior era a promessa de independência da Argélia do domínio francês; o acordo não foi cumprido pela França.

Em 1953, o médico psiquiatra Frantz Fanon decide morar em sua pátria adotiva, a Argélia, e inicia seu trabalho como médico no hospital psiquiátrico de Blida, hoje em homenagem ao escritor, recebe o nome de Hôpital Psychiatrique Frantz Fanon. Essa experiência profissional viabilizou o estudo aprofundado dos impactos da colonização em colonizador e colonizado, por meio da análise minuciosa dos relatos de seus pacientes. Desse modo, desenvolveu a tese de que o regime colonial é o responsável pelas psicopatologias em colonizador e colonizado, pois desarticula a estrutura psíquica das pessoas. O resultado dessa nova epistemologia é publicado, pouco antes de sua morte prematura, na obra que, segundo os seus críticos, representa a fase de maturidade intelectual do escritor: *Os Condenados da Terra* (1961). Em seu primeiro livro, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), apesar da pouca popularidade à época, adianta em cinco anos parte dos argumentos utilizados em *O Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* (1957), de Albert Memmi, e é retomado após quatro décadas pelo indiano Homi Bhabha para substanciar seu conceito de *interstícios* em *O Local da Cultura* (1998), conforme mencionado anteriormente neste trabalho. Além disso, é o autor base dos teóricos que se propõem a pensar o sul a partir do sul. Assim, a assertiva de obra de maturidade em Fanon fica cada vez mais difícil de ser sustentada. Logo, ficamos com a fala do prefaciador de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Lewis R. Gordon, que diz que o trabalho de Fanon não pode ser dividido em inicial e posterior, porque em cada um dos momentos ele permanece maduro e vivo.

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que vão buscar a sua originalidade a essa espécie de substantificação segregada e alimentada pela situação colonial. O seu primeiro confronto ocorreu sob o signo da violência, e a sua coabitação – mais precisamente, a exploração do colonizado pelo colono – fez-se a poder de baionetas e canhões. O colono e o colonizado conhecem-se muito. E, de fato, o colono tem razão quando diz conhece-los. Foi o colono que fez e que continua a fazer o colonizado. O colono obtém a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (FANON. 2015, p. 40).

Fanon utiliza o termo descolonização, no excerto acima, no sentido de luta pela conquista da independência das colônias africanas. A historiadora Isabel Castro Henriques¹⁹ afirma que a natureza hegemônica da colonização e do colonialismo impôs a noção eurocêntrica de descolonização com o firme propósito de apagar o papel de luta dos povos pela independência nas antigas colônias e, consequentemente, a violência gerada pelo encontro

¹⁹ Isabel Castro Henriques, «Colônia, colonização, colonial e colonialismo». *Dicionário Crítico das ciências sociais dos países da fala oficial portuguesa*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2014, p. 56.

dessas duas forças. Contudo, apesar de fazer uso do termo, o corpo do texto de Fanon explicita, denuncia e perpetua a história de luta dos povos africanos, sobretudo, dos argelianos, como protagonistas na luta pela independência. O termo descolonização reaparece nos estudos de outro pensador do colonialismo em outro sentido.

Não podemos pensar na descolonização como a conquista do poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um Estado, ou seja, como a aquisição de controle sobre um único Estado-nação (Grosfoguel, 1996). A velha emancipação nacional e as estratégias socialistas de tomada do poder ao nível do Estado-nação não são suficientes, porque a colonialidade global não é redutível à presença ou ausência de uma administração colonial (Grosfoguel, 2002) nem às estruturas político-econômicas do poder. Um dos mais poderosos mitos do século XX foi a noção de que a eliminação das administrações coloniais conduzia à descolonização do mundo, o que originou o mito de um mundo “Pós-Colonial” (GROSFOGUEL. p, 56).

Contudo, Frantz Fanon, em seus estudos, apresenta com lucidez e clareza como o colonialismo cria, ao desocupar as terras coloniais, o processo ao qual Aníbal Quijano viria a conceituar de colonialidade do poder. A gradação das citações do livro *Os Condenados da Terra* (1961) mostra o processo utilizado pelos colonizadores para fundar a colonialidade global, vejam:

Se querem a independência, tomem-na e voltem à Idade Média, o povo recém-independente tem tendência a aceitar e a fazer valer o desafio. E vê-se, efetivamente, o colonialismo retirar os seus capitais e os seus técnicos e montar em torno do novo Estado um dispositivo de pressão econômica (FANON. 2015, p. 99).

As companhias privadas, para investirem nos países independentes, exigem condições que se revelam, à luz da experiência, inaceitáveis ou irrealizáveis. (...) Em rigor, eles aceitam de bom grado emprestar dinheiro aos jovens estados, mas com a condição de esse dinheiro servir para comprar produtos manufaturados, máquinas, portanto para pôr a funcionar as fábricas da metrópole (FANON. 2015, p. 105).

Atualmente o que é importante não é que tal ou qual região africana seja terra de soberania francesa ou belga; o que importa é que as zonas econômicas sejam protegidas. O bombardeio contínuo da artilharia e a política da terra arrasada deram lugar à dependência econômica (FANON. 2015, p. 69).

As citações acima apresentam o processo fundador de colonialidade global: a dependência econômica de países recém-independentes; a metodologia utilizada durante a *descolonização* e o domínio das companhias privadas nas antigas colônias, sendo esses os mecanismos utilizados para sustentar e expandir o capitalismo: a globalização e, desse modo, criar uma nova maneira de imperialismo: a colonialidade global. Feitas as devidas

apreciações do termo descolonização e a possível contribuição de Fanon para o conceito de colonialidade global em Grosfoguel, é necessário retomar ao enunciado *a descolonização é o encontro de duas forças*, para definir o conceito de força nesse trabalho.

O campo pode ser considerado tanto um ‘campo de forças’, pois constrange os agentes nele inseridos, quanto um ‘campo de lutas’, no qual os agentes atuam conforme suas posições, mantendo ou modificando sua estrutura (BOURDIEU, 1996).

A partir da conceituação de *campo de forças* e *campo de lutas* em Bourdieu, é possível aferir que as obras *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador* (1957), *Discurso Sobre o Colonialismo* (1957), *Movimento da Negritude e Os Condenados da Terra* (1961) protagonizam mutuamente no campo de forças para o desmascaramento do discurso colonial e no campo de lutas para a independência da terra dos povos colonizados. Sendo essas obras e seus autores essenciais ao nascimento de uma nova epistemologia dentro da área da linguagem – corrente crítica literária pós-colonial.

Frantz Fanon publica *Pele Negra, Máscaras brancas* (1952), assentado no conceito de Espírito Absoluto do filósofo alemão do século XIX, Fredric Hegel, mais especificamente, na dialética do ser – consciência de si, do outro e do mundo, sendo essa consciência o elemento que impulsiona à ação e em premissas existencialistas do filósofo francês Jean Paul Sartre sobre as relações de mútua reciprocidade entre o ser e o Outro; assim como em suas observações sociológicas a partir de suas próprias experiências na França como homem negro colonizado. A partir desses pressupostos filosóficos, Fanon observou a impossibilidade de o colonizado tomar consciência de si, do outro e do mundo e muito menos de participar de uma relação de mútua reciprocidade entre o ser e o Outro, pois a colonização imobilizou os lugares de colonizado e colonizador negando a existência ao colonizado e transformando o colonizador em um ser supremo na colônia. Em seu primeiro livro, Fanon afirma que a escola é a responsável pela impossibilidade de o colonizado tomar consciência de si e pela manutenção do aprisionamento do ser. O que o grupo de pesquisadores Modernidade/colonialidade denominou de colonialidade do saber.

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo (FANON. 2008, p.132).

E, para deixar ainda mais claro,

Fora algumas falhas surgidas em ambiente fechado, podemos dizer que toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano resulta da situação cultural. Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence. Nas Antilhas, esta visão do mundo é branca porque não existe nenhuma expressão negra. (FANON 2008, p.135).

Albert Memmi enfatiza o poder da escola de destruir e impedir alteridades.

Ora, a imensa maioria das crianças colonizadas está na rua. E aquela que tem a insigne sorte de acolhida em uma escola nem por isso será nacionalmente salva: a memória que é construída para ela seguramente não é de seu povo. A história que lhe é ensinada não é a sua (MEMMI. 2007, p. 145).

Na década de cinquenta, esses dois pensadores já denunciavam a escola como mantenedora de um sistema poderoso e, talvez, o mais resistente, de colonização. As vozes ameríndias em *A História do Ventríloquo* denunciam a dicotomia entre a escola para o colonizado, sendo a que aprisiona o ser e o torna servil, e a escola do colonizador, educação para a libertação do ser. O personagem uapixana Bla-Bla, filho de Chofy e Marieta, em uma Guyana Pós-Colonial, é a principal vítima da escola de colonização. Em uma passagem do romance, sua mãe vai à escola para saber sobre o papagaio que havia sumido. Falou com o filho em uapixana e ele respondeu em sua língua materna. Assim que sua mãe voltou para casa, recebeu o castigo físico do professor. *Era proibido falar uapixana ou macuxi na escola* (p.282). Em outra ocasião, diante de uma tempestade que se anunciava, Bla-Bla revolveu rezar.

Só conseguiu se lembrar de algo que aprendera no semestre anterior, na escola, e que lhe parecia uma prece. (...) ele desfiou o que aprendera em voz alta: Sempre fale em voz baixa, em tom educado, uma voz baixa é sinal de refinamento. Se tiver que interromper alguém falando, sempre diga com licença, por favor. Cubra a boca com a mão, quando bocejar. Cubra a boca com a mão e vire a cabeça de lado ao tossir. Amém (MELVILLE. 1999, p. 280-281).

O colonialismo e a colonialidade são revelados visceralmente durante *A História do Ventríloquo*. Conquanto, a perpetuação da prática pedagógica colonizadora aparece com vontade não apenas de denunciar, mas de criminalizar essa prática pedagógica e de sugerir

a literatura sob a perspectiva Pós-Colonial e a literatura oral coadunadas à *Pedagogia do Oprimido*²⁰ (1968), o caminho à descolonização de professores e da educação. As vozes ameríndias satirizam a violência de uma instituição chamada de escola que trabalha pelo e para o colonialismo, na formação de seres servis: a escola do colonizado; antagônica ao papel da escola como instituição detentora do conhecimento com o dever fundamental de educar para a liberdade de pensamentos, para a pluralidade de saberes, para o fortalecimento das alteridades e das culturas. Ainda assim, diante de um cenário com poucas perspectivas, o menino uapixana experimenta muito cedo a revolta e elabora planos de resistência pensando, em princípio, na defesa e, depois, na violência, o caminho mais imediato e inevitável, segundo Fanon.

Desde muito pequeno, matutava meios de fazer as coisas melhorarem para seu povo. Pressentia a injustiça com que eram tratados e isso o perturbava. Às vezes, deitado na rede, à noite, imaginava-se construindo defesas em volta dos povoados, para manter os intrusos longe. Planejava batalhas e ataques (MELVILLE. 1999, p. 283).

A consciência de si para Fanon adveio da experiência racista sofrida durante sua estadia na França. O olhar do francês para si despertou em Fanon a consciência de sua raça e de sua condição de colonizado em um país que pregava a liberdade, igualdade e fraternidade.

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se considera branco. Ora, ele é um preto. Ele só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês (FANON. 2008. p 132).

Pele Negra, Máscaras brancas (1952) foi escrito como tese para o doutoramento em psiquiatria, mas recusado pela banca examinadora, pois exigiam uma abordagem mais positivista com bases físicas para os fenômenos psicológicos em detrimento aos dados sociológicos apresentados em que a experiência do escritor é a base motivacional para a escrita, conforme a citação acima e confirmada por outras passagens no decorrer do livro: “As atitudes que me proponho a descrever são verdadeiras. Eu as encontrei um número incalculável de vezes” (p.29). O trabalho propunha a liberdade do homem negro de si

²⁰ *Pedagogia do Oprimido* (1968) foi escrito em ensaios pelo educador e filósofo brasileiro Paulo Freire durante o período em que esteve exilado no Chile. Proibido no Brasil, a primeira edição brasileira foi publicada em 1973. Frantz Fanon e o marxismo impactaram fortemente esse trabalho de Paulo Freire e sua luta para erradicar o analfabetismo no Brasil.

utilizando a dialética hegeliana para problematizar esses dois campos (o branco e o negro) para evidenciar sua relação de dependência. Assim sendo, não utiliza a metafísica binária *o negro e branco*, sugerida por Leopold Senghor, diferindo a *alma negra da alma branca*, mas o dialogismo entre esses dois universos. Diante do exposto, anuncia a primeira crítica aos pressupostos da *negritude*, apesar de o prefaciador ser o ideólogo da *negritude* Aimé Césaire. Posteriormente, em *Os Condenados da Terra* (1961), Fanon critica fervorosamente os posicionamentos políticos de intelectuais do movimento da *negritude*, membros do Partido Nacional, e a visão binária entre cultura africana e europeia.

Essa negritude, voltada ao desprezo do branco, revelou-se, em certos setores, a única capaz de levantar proibições e maldições. Uma vez que os intelectuais guineenses deparavam, antes de mais, com o ostracismo global, com o desprezo sincrético do dominador, a sua reação foi admirarem-se e cantarem-se. À afirmação incondicional da cultura europeia, sucedeu a afirmação incondicional da cultura africana. Em geral, os cantores da negritude irão opor a velha Europa à jovem África, a razão enfadonha à poesia, a lógica opressiva à natureza agitada; por um lado, dureza, cerimônia, protocolo, ceticismo, por outro, ingenuidade, petulância, liberdade e até exuberância. Mas também, irresponsabilidade (FANON, p. 217).

Retomando a obra acima citada, segundo Fanon, o colonialismo é o responsável por causar a psicopatologia nos povos colonizados utilizando a violência como meio de impossibilitar o exercício de suas alteridades, de apagar suas memórias e de esvaziar suas mentes. Existir é ser interpelado em relação a uma alteridade, ou seja, é preciso existir para um Outro. A psicopatologia acomete também o colonizador, pois este se torna um super-homem na colônia, sendo o legislador do ordenamento jurídico e o aplicador da lei criada por si para atender às suas necessidades. Logo, vive aterrorizado com a possibilidade de alguma rebelião, em conflito entre esses dois mundos: metrópole e colônia, e com a possibilidade de perder o seu lugar de privilégios.

Um fazendeiro chamado Mynheer Nicklaus, que em harmonia com as ruas da cidade tinha os olhos azuis tão separados que se poderia até dizer que os campos de sua visão não coincidiam – que havia uma brecha no meio onde ele não via nada, mas onde, no entanto, algo existia –, passou a vida toda tentando manter as pálpebras sempre abertas, de tanto medo que tinha daquele “algo” (MELVILLE. 1999, p. 39).

O narrador do romance ridiculariza o medo do colonizador e, em seguida, denuncia a origem de seu medo, o fato de ser um escravagista: *de noite, em sua casa enorme, construída com os lucros do mercado escravo* (p.39). Utiliza a cor dos olhos do colonizador, símbolo de sua

suposta nobreza, para revidar o preconceito genético. Os olhos azuis do colonizador recebem o signo da ignorância, *não via nada*, sendo inclusive, o título de um dos capítulos do romance *Olho azul significa ignorância* (p.91). Parafraseando Fanon em SOUZA (2004)²¹, a construção da identidade do sujeito implica em um desejo lançado para fora, em direção a um Outro externo, sendo a base para a construção da identidade constituída pela relação desse desejo para com o lugar do Outro. O colonialismo provoca o “sonho de inversão” em que o colonizado sonha em um dia ocupar o lugar do colonizador. Por sua vez, o colonizador sonha atemorizado e de forma paranoica com a ameaça de perder seu lugar de privilégio para o colonizado. Assim, o desejo colonial enquanto construção da identidade do sujeito é sempre articulado em relação ao lugar do Outro e compõe uma identidade binária causadora dos problemas psíquicos entre colonizado e colonizador.

Todo povo colonizado, isto é, todo povo no seio do qual nasce um complexo de inferioridade, de colocar no túmulo a originalidade cultural local, se situa frente a frente à linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. O colonizado se fará tanto mais evadido de sua terra quanto mais ele terá feito seu os valores culturais da metrópole. Ele será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura (FANON, 2008, p. 34).

O intelectual da Martinica reconhece a importância do *Movimento da Negritude* para a percepção do negro sobre si; nega, porém, a dicotomia branco/negro. Na citação sobre o suposto reconhecimento de sua condição de negro colonizado a partir do olhar do europeu, invoca a unicidade do negro, essa mesma unicidade proclamada por Aimé Césaire como um dos pressupostos da *negritude*, a solidariedade entre os povos negros, e pela revista *O Estudante Negro* como sinônimo de todos os estudantes negros. Contudo, a busca de Fanon está no plano da humanidade, do ser, das subjetividades do colonizado, do existir. Em meio ao jogo, o negro (colonizado) deseja ser branco (colonizador) e, de acordo com Fanon, a maneira de realizar esse sonho de *branquitude* é assumir a língua e a cultura da metrópole e negar a si – a terra e a cultura de seu povo. Esse fenômeno o escritor encontrou na burguesia martiniquense para desenvolver o conceito de intelectual colonizado em os *Condenados da Terra* (1961). Além do mais, Fanon, através de sua obra e da sua vida, influenciou profundamente movimentos negros de resistência, como os Black Panthers, nos Estados Unidos, assim como pensadores brasileiros, como Abdias do Nascimento, Alberto Guerreiro Ramos, Paulo Freire e o cineasta Glauber Rocha²².

²¹ SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*.

²² Essas informações foram encontradas no artigo A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/nec/n81/09.pdf>

O legado deixado aos povos de todas as nações pelos intelectuais africanos tratados no primeiro tópico desta seção foi o desmascaramento do discurso colonial, segundo o qual a colonização seria filantrópica no sentido de levar a palavra de Deus, levar educação e saúde aos povos colonizados pela figura austera e paternal do colonizador. Contudo, ao promover a retirada das máscaras do colonizador e do colonialismo, a colonização se mostra fase a fase e face a face como um processo extremamente violento contra a terra, por meio da exploração, usurpação de suas riquezas; contra o homem através da subjugação de seu corpo e de sua alma mediante o regime escravocrata e da obstinada negação de sua alteridade, vital à condição humana; contra o conhecimento pelo apagamento de epistemologias, histórias, memória e cultura e, conseqüentemente, impondo a epistemologia binária para perpetuar as representações estereotipadas entre colonizado e colonizador e pela promoção do silenciamento do colonizado, além de outras estratégias de objetificação.

Esses conceitos foram retomados depois de um intervalo de aproximadamente vinte anos pelos teóricos do Pós-Colonialismo no campo de forças da linguagem. A partir da análise do discurso, esses estudiosos desconstróem o discurso estereotipado do colonizador em relação aos povos colonizados e apresentam meios para analisar a construção discursiva literária, o contradiscurso, produzido pelos povos das antigas colônias. No próximo tópico, apresentaremos os teóricos fundadores do Pós-Colonialismo como corrente crítica literária.

2.2 Pós-Colonialismo: Uma Corrente Crítica Literária.

O esforço deste tópico é o de desvelar a ascensão do Pós-Colonialismo como uma corrente crítica literária, apresentando o contexto, os autores, as bases epistemológicas e os seus principais conceitos. Antes, porém, penso ser interessante trazer a força literária da escrita com elementos do Pós-Colonialismo do escritor nigeriano Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard* (1952), publicado pela editora inglesa *Faber and Faber*, para desvelar como a imaginação humana precede a urgência de representações sócio-histórico-culturais na simultaneidade histórica, não necessitando decantar para digerir o fenômeno. O enredo do romance revela um jeito de contar assentado na formação cultural (Yorubá), na disposição de cores quentes, nos mitos e lendas, na religião, na subversão da língua do colonizador, na inserção de línguas maternas dos povos africanos e em neologismos, enfim, nas

características de literatura de cunho Pós-Colonial, antecedendo e constringendo a crítica literária por aproximadamente trinta anos.

Assim, o romance, por não haver à época outra possibilidade, permaneceu na estante de narrativas fantásticas. Após ser consolidado o Pós-Colonialismo como uma corrente crítica literária, o romance *The Palm-Wine Drinkard* (1952), do escritor nigeriano Amos Tutuola, contemporâneo de Frantz Fanon, é deslocado da estante do fantástico e revisitado sob a lente do Pós-Colonialismo e, desse modo, assume o posto de primeiro romance Pós-Colonial com projeção internacional.

O tópico anterior a esta seção desfiou os fios precursores dos estudos pós-coloniais, promovendo o desmascaramento do discurso colonialista por meio da análise das mazelas causadas pelo colonialismo e a militância social, cultural e política como elo preponderante na luta pela libertação dos povos africanos, caribenhos e asiáticos em situação de colonização no final do século XVIII ao século XX e, por conseguinte, estratégias de libertação e sobrevivência no período Pós-Colonial, formuladas, principalmente, pelo teórico martinicano Frantz Fanon.

O romance de Tutuola proveu o lume para a estrada e os teóricos do que viria a ser a corrente crítica literária Pós-Colonial retornaram às angústias do empreendimento colonial em busca de novas possibilidades para a existência planetária, pois a maturação de um conhecimento não segue uma linearidade temporal, mas necessita entremear passado, presente e apontar para o futuro.

A reflexão sobre os impactos do colonialismo no reordenamento geopolítico, social, cultural e histórico foi retomada a partir da publicação da obra *Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente* (1978), do historiador e crítico literário palestino Edward Said (1935-2003), traduzida para aproximadamente vinte e seis línguas, dada sua vital importância à fundamentação da corrente crítica Pós-Colonial e para os estudos culturais.

Said analisa o discurso colonialista ao longo da história a partir da invasão do Egito por Napoleão Bonaparte (1798) em sua “missão” científica composta por um grupo de aproximadamente mil artistas e cientistas, entre eles, poetas, arqueólogos, economistas, zoologistas, botânicos. Esses pensadores produziram cerca de vinte e dois volumes intitulados de *Descriptions de l’Egypte*, sendo uma obra primordial para o relato de poder e prestígio do conquistador europeu e, assim, recria o oriente para o leitor europeu com narrativas de um mundo mítico e misterioso, composto por bárbaros e fanáticos religiosos.

A partir da releitura das obras de arte – pintura e literatura – dos textos científicos e midiáticos, o teórico apresenta como o colonialismo impôs sua verdade cristalizada sobre o Oriente, criando e perpetuando os estereótipos que permanecem intactos, ainda hoje, sob o signo do plural, ou seja, todo oriental é bárbaro, fanático, sexista, terrorista, homem bomba, demoníaco (...). O contradiscurso ao signo do plural no romance *A História do Ventríloquo* é marcado pela variedade de versões sobre o mito do incesto, sobre a leitura de fenômenos da natureza, sobre as relações de amizade ou de rivalidades entre as etnias, as habilidades de cada povo, e, assim, enfatiza as particularidades culturais entre os ameríndios.

“Os tarumás chamam isto aqui de rio dos Mortos”, disse Danny. Os tarumás deram esse nome ao Kassikaitiu porque em épocas de seca braba, quando as águas baixam demais, veem-se antigas inscrições rupestres nas rochas do fundo. É muito raro essas inscrições ficarem visíveis. Eles acreditam que sejam mais antigas que a grande enchente, que um dia cobriu a região inteira. Segundo os tarumás, era por intermédio dessas marcas, a meio caminho entre a escrita e o desenho, que os mortos se comunicavam com os vivos (MELVILLE, 1999. P.178).

Retornando a Said, três fatores corroboraram para despertar seu o interesse em escrever sobre o orientalismo: o conflito israelense em 1973, a representação do mundo árabe na arte e sua experiência como cidadão palestino refugiado nos Estados Unidos. Influenciado pelo pós-estruturalismo foucaultiano, desvenda as relações de poder estabelecidas na construção do discurso colonialista sobre o oriente questionando: A quem interessa perpetuar a imagem de um oriente estagnado, bárbaro, mítico e, por isso, impossibilitado de visitar e ser visitado? Quais as consequências da demonização do Oriente na contemporaneidade? Edward Said (1935-2003) lutou como ativista na causa dos povos palestinos, assim como Fanon, por seus irmãos na Argélia.

Orientalismo – o oriente como invenção do ocidente (1978) promove uma fissura nos estereótipos colonialistas sobre o Oriente. Além disso, desloca o olhar epistemológico ocidentalizado para outro contexto sócio-histórico-cultural, a Ásia. Esse exercício evidenciou que a teoria foucaultiana, sozinha, não seria suficiente para analisar a literatura contradiscursiva de escritores das antigas colônias e, assim, diante da falta de novos elementos à crítica literária, poderíamos afirmar que essa obra magistral de Said inaugura a corrente crítica literária Pós-Colonialismo e abre caminho ao ainda por inaugurar estudos culturais.

Não obstante, o teórico questiona a supremacia do conhecimento ocidentalizado, evidenciando a impossibilidade de o conhecimento do Oriente ser considerado e/ou

visibilizado, diante do fato de que os colonizadores separaram os que sabem – o homem europeu, branco, heterossexual, cristão – daqueles destituídos de qualquer saber – os demais povos do mundo – e, assim, fixam os povos colonizados no lugar de objeto da pesquisa. Nessa perspectiva, o conhecimento advém do mundo ocidentalizado europeu e estadunidense e o desconhecimento, a superstição e o lugar de objeto, aos demais povos. Ao impor essa dicotomia, semeia a incredibilidade na menor hipótese de reconhecimento de saber no outro e promove o apagamento da cultura oriental; utilizo oriental no mesmo sentido de Said para designar o não europeu. As vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo* apresentam os saberes ameríndios silenciados pelo colonialismo, sendo esses saberes alicerçados no mito, na história, na linguagem, no ordenamento jurídico, na medicina e na fé, enfim, na cultura de seu povo.

Acabara aceitando o fato de que seria preciso partir. Mesmo sem aprovar de todo, as pessoas tinham tolerado o relacionamento dela com Danny, mas quando começaram a desconfiar que era uma *Kanaima*, ficaram atônitos e as atitudes mudaram por completo. Não era uma coisa inusitada um irmão viver com a irmã, em geral nos arredores da taba. Ninguém aprovava, porém ninguém tentava impedir. Mas kanaima era o espírito da vingança, fosse sob a forma de um assassino, com métodos próprios, fosse sob a forma de um animal ou objeto pelo qual o assassino enviava sua força vital. Ataques de vingança eram mais aterradores que incesto (MELVILLE. 1999, p. 238).

Na cultura uapixana, o exílio é a penalidade aplicada à falta grave. O incesto é um acontecimento tolerável, mas que também recebe a pena social. Geralmente o casal de irmãos que decide morar juntos é distanciado da comunidade ameríndia. Em outra passagem do romance, o europeu Alexander McKinnon reconhece a capacidade dos ameríndios de resolver seus problemas sociais de ordenamento jurídico.

Alguns anos antes, McKinnon fora nomeado magistrado itinerante do distrito – posto do qual mal tomava conhecimento, uma vez que sempre o impressionara a capacidade que tinham os índios de manter a ordem sem um governo (MELVILLE. 1999, p. 239).

A metodologia de utilizar a linguagem para desconstruir as alteridades de povos colonizados, bem como, apagá-los de sua história, foi desenvolvida e aprimorada pelo empreendimento colonial a partir de 1492, com a Era dos Descobrimentos. Contudo, a expansão do colonialismo em África e Ásia ocorreu por volta do século XVII, afincada na falácia de missão civilizadora francesa e inglesa e no projeto de modernista e de desenvolvimento, após a Segunda Guerra Mundial. Entretanto, nesse espaço geopolítico, o colonialismo encontrou

sociedades organizadas com base na cultura escrita, ao contrário de povos de tradição oral colonizados durante o século XV. Diante do fato, o empreendimento colonial nesse contexto apequenou o conhecimento e a história do colonizado e assumiu o posto de centro do conhecimento mundial. Retomaremos esse assunto no próximo tópico desta seção.

Said utiliza do método científico para constatar a relação binária entre colonizado e colonizador (inferioridade x superioridade), construída pelo discurso colonialista em sua vasta produção escrita sobre o Oriente. Fanon e os demais estudiosos do colonialismo em África já haviam publicado sobre esse binarismo entre colonizado e colonizador, conforme vimos anteriormente. Contudo, Fanon, Memmi e Césaire escreveram com base em suas experiências e, no caso de Fanon, a partir de relatos dos seus pacientes psiquiátricos. Said desenvolve sua pesquisa analisando o discurso colonialista materializado em livros e obras de arte e, assim, contesta a imposição de inferioridade atribuída ao povo colonizado pelo colonizador, utilizando a materialidade escrita da cultura oriental. Desse modo, comprova a urgência de abrir espaços de reflexão sobre o colonialismo no universo acadêmico a fim de encontrar caminhos para a desconstrução desse binarismo e para recepcionar as vozes silenciadas. As vozes ameríndias, em *A História do Ventríloquo*, transitam do outro lado da fronteira no caminho aberto por Said e pelos demais teóricos da corrente crítica literária Pós-Colonial.

De acordo com Sérgio Costa (2006), o colonial vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais. Os estudos pós-coloniais buscam explorar fronteiras, produzir uma reflexão além da teoria. Há uma relação entre estudos pós-coloniais e três correntes ou escolas contemporâneas: pós-estruturalismo (Derrida e Foucault – caráter discursivo social); pós-modernismo – varia conforme a abordagem tomada: categoria empírica que descreve a descentralização das narrativas e dos sujeitos contemporâneos; estudos culturais. Desse modo, os fios que alicerçam esse campo do conhecimento – Pós-Colonialismo: uma corrente crítica literária – utilizam a análise do discurso do colonizador e do colonizado a partir da análise de obras literárias e da construção discursiva dessas duas perspectivas para sustentar um novo campo de análise literária e do conhecimento em que seja possível estabelecer práticas sociais, políticas, econômicas e culturais em resposta e resistência ao colonialismo.

A experiência de colonização vivenciada pelos intelectuais oriundos de antigas colônias nas metrópoles, bem como a impossibilidade de plenitude pelo colonizado, constituem os fios que enlaçam os teóricos da corrente crítica literária Pós-Colonial; pois o colonialismo criou

a categoria de humanos e não humanos, ironicamente, sustentada pelo sistema democrático. Assim sendo, o grupo de intelectuais do “terceiro mundo” ascendido às universidades estadunidenses e europeias na década de 1980, passou a analisar a construção discursiva produzida pelo colonialismo, tendo por objeto de estudo a crítica ao ocidentalismo e ao discurso colonial. Ganhou notoriedade a partir da década de 1970, inaugurando dentro da área da linguagem os estudos pós-coloniais. O palestino Edward Said e os indianos Gayatri Spivak e Homi Bhabha compõem a trilogia dos principais teóricos do Pós-Colonialismo.

A fundamentação teórica desse estudo encontra-se assentada no pós-estruturalismo e/ou na “desconstrução” francesa. Por conseguinte, esses teóricos são recorrentemente associados a Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes e Jacques Derrida. Os Estudos pós-coloniais promoveram a discussão acerca de produções literárias a partir da experiência de colonização e como ferramenta para deslocar os cânones de seu lugar cristalizado para tecer outras narrativas por meio da reescrita a partir da perspectiva do colonizado. Dessa forma, a análise literária pela perspectiva do Pós-Colonialismo atraiu outras áreas do conhecimento humano como a sociologia, a antropologia, a educação, a economia, enfim, evidenciou, por meio da linguagem, o enraizamento colonialista nas sociedades contemporâneas e suas mazelas, sendo o terrorismo o mais visível e nefasto. O entrelaçamento de saberes interdisciplinares aponta para a urgência de uma transformação radical no modo em que aprendemos a ler o mundo e na relação de valor/poder. Parafraseando Fanon, para a urgência de se construir uma nova humanidade.

Desse modo, o movimento não é para “recuperar” a origem, a identidade e mantê-la em sua fixidez ensimesmada, dialogando consigo; mas como possibilidade de transformação discursiva e de práticas em que a humanidade seja humanizada e, assim, todas as pessoas, independentemente de sua posição geopolítica, tenham garantidas, verdadeiramente, seus direitos enquanto pessoa humana. Segundo Bill Ascroft²³, os estudos pós-coloniais desenvolveram uma maneira de discutir a produção cultural daquelas sociedades afetadas pelo fenômeno histórico do colonialismo. Apesar de nunca ter sido concebido como uma grande teoria, mas como uma metodologia: primeiro para analisar as estratégias pelas quais as sociedades colonizadas engajaram o discurso imperial e segundo, para estudar os meios pelos quais muitas destas estratégias são partilhadas por sociedades colonizadas, reemergindo em circunstâncias políticas muito diferentes.

²³ Livro Post-Colonial Transformation, p. 07

O termo Pós-Colonial foi consubstanciado por meio da publicação do grupo de pesquisadores australianos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, na obra *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, (1989). O grupo de pesquisadores adota o perfil didático para aclarar conceitos utilizados na teoria/metodologia do Pós-Colonialismo. A terminologia utilizada anteriormente Commonwealth Literatures e Third World Literatures – *Literatura do Terceiro mundo e Literatura Britânica* – foi substituída por Pós-Colonial para designar a literatura produzida através da interação entre as antigas colônias e as nações europeias. Ou seja, o prefixo pós não indica o fim do colonialismo, mas traz a perspectiva de anticolonial. Os estudos pós-coloniais investigam as consequências da empresa colonial em povos colonizados e em suas organizações sociais. Os teóricos basilares do Pós-Colonialismo examinaram as representações dos povos colonizados, as psicopatologias, o racismo, a formação do discurso eurocêntrico como verdade absoluta. O termo Pós-Colonial suscita algumas indagações sobre o prefixo *pós*, por isso, é importante compreender os vocábulos colonialismo e Pós-Colonialismo: se período colonial é empregado para descrever o período histórico da expansão do império europeu e o processo de colonização desses povos, o fim do império europeu é o período Pós-Colonial. Contudo, a empresa colonial deixou heranças profundas produzidas pela relação de alteridade do colonizador versus inferioridade do colonizado. Buscando aclarar a questão, segue a citação:

O termo “poscolonialismo” descreve a cultura influenciada pelo processo imperial desde os primórdios da colonização até os dias de hoje. Sendo considerada literatura Pós-Colonial toda produção literária dos povos colonizados pelas potências europeias entre o século XV e XX. Portanto, as literaturas em língua espanhola nos países latino-americanos e caribenhos; em português no Brasil, Angola, Cabo Verde e Moçambique; em inglês na Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Índia, Malta, Gibraltar, ilhas do Pacífico e do Caribe, Nigéria, Quênia, África do Sul; em francês na Argélia, Tunísia e vários países da África, são literaturas pós-coloniais. Apesar de todas as suas diferenças, essas literaturas originaram-se da “experiência de colonização, afirmando a tensão com o poder imperial e enfatizando suas diferenças dos pressupostos do centro imperial (ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, (1991)²⁴.

Diante do exposto, o termo Pós-Colonial, para os estudos pós-coloniais, não indica o fim do colonialismo, mas o sentido de anticolonial. A obra *A História do Ventríloquo* é uma

²⁴ Tradução minha.

produção literária de uma experiência de colonização. Contudo, esse fato não implica necessariamente que a escrita seja anticolonial. Em virtude disso, na leitura do romance utilizou-se a lente dos estudos pós-coloniais para afirmar que o romance utiliza as vozes ameríndias e, desse modo, enfatiza as alteridades ameríndias para escrever uma narrativa anticolonial e de revide ao discurso colonial.

A questão de identidade cultural é outro conceito bastante explorado pelos estudos culturais e pós-coloniais. Frantz Fanon principia a abordagem desse tema analisando o comportamento do negro martinicano que não se reconhece como negro. É negro na pele, mas branco culturalmente. É branco na colônia, embora sua cultura branca na metrópole não seja suficiente para disfarçar sua negritude. Fanon utiliza a metáfora *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), seu primeiro livro, para problematizar essa questão. O teórico indiano Homi Bhabha revisita *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), de Fanon, em *O Local da Cultura* (1998), principalmente nos capítulos “O compromisso com a teoria”, “Interrogando a identidade” e na “Conclusão - raça, tempo e revisão da modernidade” e contrapõe a análise do discurso colonialista fundamentada apenas no binarismo – sujeito/objeto – e apresenta alguns conceitos para analisar o discurso colonial no campo dos estudos culturais e na corrente crítica Pós-Colonial, como o *terceiro espaço*, *interstícios*, *hibridismo cultural*.

A diferença linguística que embasa qualquer performance cultural é dramatizada no relato semiótico comum da disjunção entre o sujeito de uma proposição (*enoncé*) e o sujeito da enunciação que não é representado no enunciado, mas que é o reconhecimento de sua incrustação e interpretação discursiva, sua posicionalidade cultural, sua referência a um tempo presente e a um espaço específico. O pacto da interpretação nunca é simplesmente um ato de comunicação entre o Eu e o Você designados no enunciado. A produção de sentido requer que esses dois lugares mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem, quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência. O que essa relação inconsciente introduz é uma ambivalência no ato da interpretação (BHABHA. 2014, p.72).

Assim, evidencia a fluidez de identidade no homem moderno, deslocado, em trânsito, no interstício, incapaz de se identificar com a cultura de seu povo e, tão pouco, com a cultura da metrópole. É o caso de migrantes, exilados e mesmo o filho de migrante nascido no país onde seus pais fixaram residência, jamais serão reconhecidos como cidadãos naturais daquele lugar; serão sempre “um estrangeiro”. A única identidade que lhes será atribuída é a identidade cultural do local de nascimento de seus pais. Segundo Bhabha, a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo

problemático de acesso a uma imagem da totalidade (p.85). Desse modo, a identidade é fluida/transitória, mais performática do que essencialista. Assim, durante o processo de negociação cultural, o teórico aponta para o hibridismo cultural em que se acolhem as diferenças culturais sem uma hierarquia suposta ou imposta, mas, sobretudo, na articulação entre os elementos contraditórios – *différance* – o que é diferenciado ao mesmo tempo em que difere.

A intenção deste estudo investigativo é “ouvir” as vozes ameríndias em *A História do Ventríloquo*. Essas vozes discorrem do interior da Guyana, da Floresta Amazônica, do leito de seus rios e das savanas do Rupunini e entremeiam o tempo passado e o tempo presente, marcados pelo signo do colonialismo e da colonialidade. Nesse contexto, a urgência para os povos deste lado da fronteira colonial é o reconhecimento de si como sujeito colonizado, o reconhecimento de um sistema global de colonialidade, discutir o binarismo colonial sujeito/objeto, as relações de poder, a colonialidade e estratégias de descolonização dos corpos e das mentes, pois é fato que não existe uma linearidade temporal simultânea para todos em todas as partes do mundo. Embora seja possível aplicar o conceito de *terceiro espaço* de Bhabha em um dos trechos do romance e trabalhar com esses conceitos de hibridismo a partir da análise do hibridismo linguístico entre a língua do colonizado e a língua do colonizador, o jogo com a coloquialidade, com a literatura oral e a oratura (...), neste trabalho, não nos aprofundaremos nesses conceitos. A porta está aberta para outros olhares à escrita de Melville em *A História do Ventríloquo*. Ressaltamos, porém, o fato de que o brasileiro Silviano Santiago foi o primeiro a conceituar *entre lugar* em seu ensaio sobre a dependência cultural latino americana, publicado em 1978, como um lugar entre outros de interação, do dialogismo, o da miscigenação, que não é *de um* (o europeu) nem *de outro* (o autóctone); é o do meio, do diferente, do novo, do renascido, com o sentido bem aproximado ao terceiro espaço de Bhabha. Logo, poderíamos utilizar um ou outro termo para a análise do trecho de *A História do Ventríloquo* que se segue. A personagem Beatrice é exilada no Canadá devido às suspeitas de seu povo de que incorporara o espírito da vingança, Kanaima. A primeira impressão da personagem sobre o país é binária e sugere o revide ao discurso colonial sobre os trópicos. *O inferno é um frio profundo e escuro, de onde não há salvação* (p.242). No entanto, a personagem se reconhece no *terceiro espaço/no entre lugar* como migrante no Canadá.

Durante os primeiros seis meses, Beatrice sentiu-se amortecida. Uma vez, diante de uma vitrine, viu uma vendedora mexendo com uma boneca mecânica que andava. Depois a moça pegou a boneca, pôs num canto

qualquer e ela continuou andando. É assim que me sinto, pensou Beatrice, como se alguém tivesse acabado de me apanhar e me deixado num outro lugar, e eu continuei andando (MELVILLE. 1999, p. 243).

Em seguida, Beatrice retoma o dualismo que atravessa toda a narrativa do ventríloquo: Qual o melhor caminho para os povos ameríndios? Manterem-se isolados ou se misturar? E enfatiza a característica binária das coisas e dos seres.

Que estranho, pensou, estar deitada aqui, a cinco centímetros dele, mas com a cabeça povoada de floresta e savana, enquanto a dele provavelmente está cheia com Montreal de sua juventude, seus bondes elétricos e pistas de tobogã. Que estranho que dois mundos tão diferentes estejam deitados lado a lado, a poucos centímetros um do outro. (...) Ficou pensando se seria melhor para o seu povo preservar-se dentro de suas próprias tradições ou permitir mudanças. (...) Enquanto resvalava para um cochilo com a cabeça no encosto do sofá, ouviu a voz de mamai Maba outra vez. “Quente e azedo, frio e doce. Tudo no mundo é dividido assim (MELVILLE. 1999, p. 250-251).

Inferimos, diante do exposto, que os conceitos de hibridismo, identidade fluida e de sujeito moderno fragmentado não integram a intencionalidade do recorte desta análise sobre as vozes ameríndias na história do ventríloquo, pois as vozes dos povos ameríndios falam de suas alteridades, de seu espaço com a intenção, suponho, de se reafirmar culturalmente e de denunciar a colonialidade imposta.

Desse modo, é possível perceber a aproximação e distanciamento entre os pensadores basilares do colonialismo e de Said, focados na relação binária entre colonizado e colonizador, e a fissura causada pelo hibridismo cultural em Homi Bhabha ao retomar Frantz Fanon. Além disso, os intelectuais “terceiro-mundistas” da geração da Conferência de Bandung (1955) transitaram no campo de lutas sociais com discursos nacionalistas e no combate ao racismo. Enquanto os teóricos dos estudos culturais e pós-coloniais mantiveram o interesse na linguagem, na cultura, nas relações de poder, na negociação entre as culturas. Assim, é possível afirmar que existem campos de força coadunados nos estudos pós-coloniais: o campo da linguagem e o campo de lutas sociais.

Segundo Bourdieu, o campo pode ser considerado tanto um ‘campo de forças’, pois constrange os agentes nele inseridos, quanto um ‘campo de lutas’, no qual os agentes atuam conforme suas posições, mantendo ou modificando sua estrutura. À vista disso, o embate acadêmico no contexto de intelectual colonizado vivenciado pelos teóricos do Pós-Colonialismo constituiu o campo de forças, sendo a consolidação da corrente crítica Pós-

Colonial o campo de lutas que possibilitou ouvir a escrita de sujeitos subalternizados e inverter a relação margem centro, colonizador/colonizado, superior/inferior buscando desconstruir as relações binárias da ideologia imperialista e colonialista, além de contribuir no sentido de perceber a complexidade da relação Pós-Colonial.

Percebemos que devido à influência do pós-estruturalismo, os mais importantes autores do Pós-Colonialismo nos dias de hoje, sugerem que a luta contra o colonialismo e opressão é muito complexa. Não se pode simplesmente estabelecer uma luta binária entre colonizado e colonizador. Homi Bhabha, por exemplo argumenta que: Nós precisamos de um jeito de olhar que recupere uma terceira dimensão para perfis estabelecidos; um jeito de escrever que faça brancos e pretos chegarem vivos num texto compartilhado; um jeito de falar que se mova para frente e para trás, ao longo da língua, para trazer linguagem para um espaço de comunidade e conversação que nunca é simplesmente branco ou singularmente preto (NENEVÉ, Miguel. 2005, p. 138).

A corrente crítica literária Pós-Colonial retoma a temática do colonialismo para o centro dos debates epistemológicos, rompendo com a perspectiva de tempo linear, com história única eurocentrada, com o silêncio imposto, com o conceito de identidade imutável, com o cânone como conhecimento fossilizado e absoluto, com a manipulação constante do poder maniqueísta imperial e com a idolatria da cultura eurocentrada e estadunidense e, assim, recepciona e fomenta a explosão literária Pós-Colonial composta por narrativas oriundas das antigas colônias inglesas, francesas, portuguesas e espanholas. Apropriados da língua do colonizador, a literatura Pós-Colonial desconstrói as narrativas colonialistas e desloca a cultura do colonizado - antes desacreditada, inferior e impura – para o lugar de protagonista, apresentando a fecundidade cultural das antigas colônias capaz de tecer novos olhares sobre o mundo, seguindo as orientações fanonianas, a partir do calabouço da memória. Esse novo jeito de narrar hibridiza a língua do Outro com a linguagem e a cultura de povos colonizados em uma releitura do trauma colonial a partir da perspectiva do colonizado.

A literatura Pós-Colonial se desvencilha do caráter servil à língua do colonizador e pincela os tons da cultura local como acontece em *A História do Ventriloquo* (1999). De acordo Memmi, ao impor sua língua ao colonizado, o colonizador o colocava em constante posição de inferioridade e submissão, minando-lhe a autoestima, negando-lhe usufruir de direitos universais como a dignidade, em “estado de subumanidade” (MEMMI, 2007, p.280) e, ainda, segundo Ngugi Wa Thiong'o (1986, p.16), a dominação do povo através das línguas das nações colonizadoras era crucial para a dominação do universo mental do colonizado.

O que esse processo de subordinação da língua e da cultura do outro representou para os estudos literários subsequentes à desocupação das ex-colônias? Para Bonicci²⁵, a desvalorização da língua materna dos povos colonizados e a impossibilidade de suas subjetivações, durante o longo período de colonização, foram evidenciadas na produção literária imitativa e servil aos modelos europeus na literatura produzida nas ex-colônias. Desse modo, o gesto de hibridizar as línguas e as culturas, característico da literatura Pós-Colonial, contribuiu enormemente para o monumento literário, sendo sua riqueza narrativa comprovada através dos vários prêmios recebidos por seus escritores. Atualmente, os escritores advindos das antigas colônias são os ganhadores dos principais prêmios europeus de literatura como, por exemplo, os indianos Salman Rushdie e Kiran Desai, entre outros, além dos prêmios Nobel em literatura recebidos pelo trinitário U.S Naipaul (2001) e pelo sul-africano J.M Coetzee (2003).

Principiamos nossa fala neste tópico apresentando o romance *The Palm-Wine Drinkard* (1952), do escritor nigeriano Amos Tutuola, como primeira obra literária com características de literatura Pós-Colonial. Depois, percorremos o caminho dos principais teóricos que inauguraram o Pós-Colonialismo como uma corrente crítica literária. Seguindo os passos dos movimentos necessários à fecundação e disseminação de uma ideia/teoria, o próximo ato é a publicação. Assim, entra em cena a editora britânica Routledge, responsável pela publicação das principais obras teóricas sob a temática do Pós-Colonialismo. Além de centenas de livros publicados a partir do final da década de 1980, o interesse pelo Pós-Colonialismo vem fomentando a publicação em revistas especializadas e a produção acadêmica em grupos de estudos, dissertações e teses. A pujança do pós-colonialismo acarretou nas reedições e traduções de livros seminais como Frantz Fanon, Albert Memmi, Said, Ngugi, Achebe, entre outros, tamanho é o interesse e relevância desse campo do conhecimento. Apesar de todo o argumento exposto e tendo a consciência de que a corrente crítica Pós-Colonialismo possui como base teórica o pós-estruturalismo e/ou na “desconstrução” e, diante de tantas teorias literárias, qual a necessidade de se instaurar dentro do campo literário a teoria literária Pós-Colonial?

The idea of “post-colonial literary theory” emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writing. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of “the universal”. Theories of style and genre, assumptions about

²⁵ Thomas Bonicci apresenta outros aspectos da subalternidade literária produzidas nas ex-colônias no decorrer da obra citada - O poscolonialismo e a literatura: Estratégias de Leitura. Eduem, 2009

the universal features of language, epistemologies and value systems are all radically questioned by the practices of post-colonial writing. Post-colonial theory has proceeded from the need to address this different practice. Indigenous theories have developed to accommodate the differences within the various cultural traditions as well as the desire to describe in a comparative way the features shared across those traditions (Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 1989, p. 11).

A ideia de “teoria literária Pós-Colonial” surge na inabilidade da teoria europeia em lidar adequadamente com as complexidades e variada ascendência cultural da escrita Pós-Colonial. As teorias europeias por si só surgem de tradições culturais particulares que estão escondidas por falsas noções do “universal”. Teorias de estilo e gênero, assunções sobre características universais da linguagem, epistemologias e sistemas de valores são todos radicalmente questionados pelas práticas da escrita Pós-Colonial. A teoria Pós-Colonial avançou da necessidade de chamar a atenção a respeito dessa prática diferente. Teorias indígenas se desenvolveram para acomodar as diferenças dentro de várias tradições culturais, assim como o desejo de descrever, de maneira comparativa, as características compartilhadas por aquelas tradições²⁶.

A teoria literária Pós-Colonial é urgente devido à *inabilidade da teoria europeia em lidar adequadamente com as complexidades e variada ascendência cultural da escrita Pós-Colonial*, a assertiva não poderia ser mais Pós-Colonial. O teórico sai de seu lugar de detentor do conhecimento, da arrogância eurocêntrica e afirma: os instrumentos de que dispomos para a análise literária não alcançam as representações artísticas que chegam das antigas colônias. O empreendimento colonial, o colonialismo, por conseguinte, a colonialidade criaram uma arquitetura de poder invisibilizante e silenciadora dos colonizados e, sobrepuseram a monocultura eurocêntrica às demais culturas no planeta, *apagando tudo e pintando o mundo de cinzas*. As cores dispostas na literatura de escrita Pós-Colonial com os tons da cultura de antigas colônias, a hibridização da língua do colonizador com a língua do colonizado, a polifonia de vozes silenciadas atropelaram a crítica literária.

Por isso, os teóricos fundaram a crítica literária Pós-Colonial como instrumento de análise da escrita Pós-Colonial, mas, sobretudo, em busca de um jeito novo de a humanidade caminhar assentada no respeito ao outro e na promoção da descolonização como um processo de revelar e desconstruir o poder colonialista em todas as suas formas – *“decolonization is the process of revealing and dismantling colonialist power in all its*

²⁶ Tradução livre.

forms”²⁷. Esse respeito à pessoa humana transcende o monumento literário, a cultura e convoca à reflexão e à ação de autonomia política, financeira, social e epistemológica de povos que sofreram o processo de colonização, sendo o próximo campo de forças e de luta dos estudos pós-coloniais a ser desenvolvido no tópico seguinte.

2.3 Saberes Outros: Descolonização Epistemológica.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS, 2009, p.7).

Trabalharei neste tópico com alguns teóricos essenciais ao pensamento do Sul a partir do Sul como o filósofo da libertação Enrique Dussel, o semiólogo Walter Mignolo – ambos argentinos –, os cientistas sociais Aníbal Quijano (Peru), Ramón Grosfoguel (Porto Rico) e Boaventura Souza Santos (Portugal). Apresentarei sucintamente alguns conceitos, uma vez que o objetivo da seção é o de apresentar uma visão panorâmica dos estudos pós-coloniais. As principais contribuições desses pesquisadores para o estudo sobre o colonialismo são: a *colonialidade do poder* (Quijano), *transmodernidade* (Grosfoguel), *o mito de modernidade* (Dussel), *pensamento de fronteira e geopolítica do conhecimento* (Mignolo) e o de *ecologia de saberes* (Santos) e os utilizarei no decorrer da análise do romance como suporte ao argumento de que *A História do Ventriloquo* (1999) assume a narrativa contradiscursiva ao discurso colonialista, visto que as vozes ameríndias da América subalternizada pelo colonialismo ecoam de sua narrativa a partir de suas alteridades e não sobre suas alteridades.

Os pensadores do Sul colonizado trazem uma importante contribuição aos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, porque expandem o olhar sobre as mazelas do colonialismo, inicialmente restrito à teoria crítica literária, para outras áreas do conhecimento, como as Ciências Sociais, e o fazem de maneira transdisciplinar em uma temporalidade não linear. O narrador em *A História do Ventriloquo* (1999) assume essa posição narrativa ao contar a história dos povos ameríndios em um alinhavar entre presente e passado e no dialogismo cultural e epistemológico representado por quatro grupos étnicos, considerando de forma genérica essa conceituação étnica: ameríndio, africano, asiático e europeu. Por conseguinte, os pensadores

²⁷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, 2007, p. 56. Tradução livre.

do Sul exigem de seus estudiosos o movimento de reflexão-ação e a consciência a respeito da urgência de se construir uma nova maneira de existência planetária, parafraseando, novamente, a Fanon. Essa percepção coaduna com o processo metodológico fundado pelo educador e filósofo brasileiro Paulo Freire²⁸, em sua compreensão de teoria no sentido de contemplar e como um princípio de inserção do homem na realidade como ser que existe nela e, existindo, promove a sua própria concepção de vida social e política. E no de práxis, baseado inicialmente na dialética hegeliana de relação entre "consciência servil" e "consciência do senhor", ampliada para a conceituação de práxis colocada por Marx, referindo-se à relação subjetividade-objetividade. Assim sendo, além de conhecer o mundo, é necessário transformá-lo, visto que para o patrono da educação brasileira conhecer é um ato transgressor de consciência de si, do mundo, da natureza e da cultura que culmina na educação de homens entre si, sendo esse pensamento de Freire fortemente impactado pela obra de Fanon. Portanto, a função de prática é a de agir no mundo para transformá-lo.

É preciso que fique claro que, por isto mesmo que estamos defendendo a práxis, a teoria do fazer, não estamos propondo nenhuma dicotomia de que resultasse que este fazer se dividisse em uma etapa de reflexão e outra, distante, de ação. Ação e reflexão e ação se dão simultaneamente (FREIRE, 1983, p.149).

Suponho que o sociólogo português retome as concepções de conhecer e de prática do educador brasileiro em seu conceito de ecologia de saberes.

Para uma ecologia de saberes, o conhecimento como intervenção no real – não como o conhecimento como representação do real – é a medida do realismo. A credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona, ajuda ou impede (SANTOS, 2009, p.57).

Nesse gesto, os teóricos do sul subalternizado conduzem o olhar para os dois filósofos que sustentaram os teóricos basilares dos estudos pós-coloniais – Hegel e Marx –, conforme apresentado no primeiro tópico desta seção e, por conseguinte, reconduzem Frantz Fanon e a luta social para o centro dos Estudos Subalternos e Pós-Coloniais.

Causa estranheza o português Boaventura Souza Santos na composição do grupo de intelectuais do Sul colonizado e, ainda, o fato de ser a experiência de colonização o elo entre esses teóricos. Portugal foi um dos protagonistas do empreendimento colonial na América,

²⁸ Paulo Freire teórico da pedagogia da libertação e autor de muitas obras como Educação como prática da liberdade (1967), Pedagogia do oprimido (1968), Cartas à Guiné-Bissau (1975), Pedagogia da esperança (1992) e À sombra desta mangueira (1995).

África e Ásia e os portugueses desconhecem a experiência de colonização; antes, desenvolveram e aprimoraram os mecanismos de colonização na América durante sua invasão no século XV e, com os demais países falantes do latim, rebatizaram a terra conquistada de América Latina. Apesar de se localizar ao Sul em relação à Inglaterra e aos demais países Europeus, não é a sua posição geográfica a garantia do discurso Pós-Colonial; é, sobretudo, a ação-reflexão de sua produção intelectual descolonizadora. Segundo Grosfoguel (2010, p.459), é importante distinguir lugar epistêmico e lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno.

O sociólogo português é ativista social e durante o Fórum Social Mundial – FSM – edição de 2003, consegue, junto com seus pares, instituir a Universidade Popular dos Movimentos Sociais – UPMS – com o objetivo de partilhar conhecimentos, ampliar, articular e fortalecer formas de resistências à globalização neoliberal, ao capitalismo, ao colonialismo, ao sexismo e às outras relações de dominação e opressão. A pertinência em trabalhar com Boaventura, para além da qualidade de sua pesquisa e de sua necessidade a este texto, está sustentada em seu gesto de pensar o Sul a partir do Sul e com o Sul e na compreensão de que não é o lugar e a experiência por si os fatores determinantes na postura decolonial e, sim, o compromisso político, ético e moral do intelectual consciente de seu papel social. Conforme afirma Mignolo na citação abaixo.

O pensamento decolonial é uma opção (decolonial) de coexistência (ética, política, epistêmica). Não de coexistência pacífica, mas de conflito que reclama o direito de re-existência em todas as ordens do pensar e do viver (MIGNOLO, 2008, p. 241).

Suponho que o pensamento decolonial seja o eixo transversal entre os teóricos sociais, os teóricos da crítica literária Pós-Colonial e entre as representações culturais a partir da experiência colonialista seja racial, cultural, de gênero, sexual entre outras formas de repressão e de silenciamento. Não obstante, é provável que o conceito de *ecologia de saberes* de Boaventura seja um dos recursos contradiscursivos utilizados no romance *A História do Ventríloquo* (1999), visto que sua narrativa entrelaça os saberes do Norte com os saberes do Sul em um dialogismo alicerçado pela equanimidade epistemológica no sentido hierárquico e, assim, contribui para desconstruir uma das bases hereditárias do colonialismo: a *colonialidade do saber*.

O filósofo da libertação na América Latina, Enrique Dussel, reconstruiu o caminho filosófico, político e histórico que promoveu o deslocamento da Europa para o centro epistemológico do planeta e o *encobrimento* dos demais povos. Esse fenômeno, segundo Dussel, foi fundado durante a criação do mito de Europa baseado no conceito de modernidade como fenômeno genuinamente europeu. De acordo com esse teórico, a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista (p.25).

Se se entende que a “Modernidade” da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua “centralidade” na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua “periferia”, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a “universalidade-mundialidade”. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como “centro”. O ego cogito moderno foi antecedido em mais de um século pelo ego conquiro (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca, etc, em especial por suas armas de ferro – presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta. Se a Modernidade tem um núcleo racional ad intra forte, como “saída” da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, ad extra, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência (DUSSEL, 2005, p. 28).

O excerto acima consegue sintetizar os fundamentos do grupo Modernidade/Colonialidade composto por pensadores do sul e da crítica decolonial, ou seja, da crítica ao eurocentrismo por parte de saberes silenciados e subalternizados. Segundo Mignolo, modernidade e colonialidade se constituem como parte integrante da mesma moeda, ou seja, indissociáveis.

Sendo a colonialidade o construto das experiências de domínio do homem na ideia de América por meio de seus quatro pilares: (a) o econômico – apropriação da terra, exploração da mão de obra e o controle financeiro; (b) o político – controle da autoridade; (c) o social – controle do gênero e da sexualidade; (d) e o epistêmico, que se relaciona ao subjetivo e pessoal, incluindo o componente religioso (cristandade), ligado ao domínio do conhecimento e da subjetividade. O esforço de conduzir a Europa para o centro tem por objetivo enraizar o pensamento racista de ascensão natural do europeu em seus aspectos sociais, políticos, históricos e culturais e de perpetuar sua posição de superioridade em relação aos demais povos. Logo, a colonialidade ainda acontece, tem relação com aspectos subjetivos, é a naturalização do ser colonizado, ou ainda, é estar colonizado e se pensar livre. Os teóricos Mignolo e Dussel conseguem desmascarar a manipulação conceitual de modernidade como fenômeno Europeu e evidenciam o mito de modernidade imbricado ao eurocentrismo e constitutivo da colonialidade de poder global, sendo modernidade/colonialidade faces da mesma moeda. Isto posto, todos os aspectos de desenvolvimento advindos da Modernidade foram financiados pela usurpação de riquezas, cultura e da força de trabalho dos povos colonizados na América a partir do Século XV e em África e Ásia a partir do Século XVIII. O conceito de colonialidade do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) aborda as relações de poder mundial e os outros excluídos, silenciados, ignorados ou exterminados pela colonialidade do poder global e se constitui em uma ação de continuidade e perpetuação do processo colonial.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005.p. 122)²⁹.

²⁹ O sítio do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO) é uma importante ferramenta de pesquisa sobre os saberes do sul subalternizado. Disponibiliza seminários virtuais sobre a temática do colonialismo e a colonialidade, sendo artigo de Quijano, citado acima, encontrado nesse endereço http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.

A sedução pela cultura do Outro apontada por Fanon (colonização do ser) é retomada pelos teóricos do Grupo Modernidade/Colonialidade em busca de se reescrever a história da América Latina com base em outro marco de pensamento, de linguagem e de outra lógica que não seja sustentada no eurocentrismo e na lógica ocidental. A violenta colonização na América Latina marcada pelo etnocídio, pelo extermínio de línguas e a imposição da língua do colonizador como absoluta (Português/Espanhol), pela escravidão de negros e ameríndios, pela repressão cultural, espiritual e pelo apagamento da cultura de base oral, deixou como herança, retomando Fanon, o complexo de inferioridade e o desejo de inversão de trocar de lugar com o Outro, pois o apagamento de suas alteridades conduz à valorização e admiração pela cultura do colonizador. Segundo Dussel, a América Latina é, sem dúvida, o caso extremo da colonização cultural da Europa (1992, p.439) e, de acordo com os Estudos Culturais e Pós-coloniais, alteridades silenciadas pelo colonialismo precisam ressurgir do calabouço da história e registrar novas narrativas com base nas alteridades de sujeitos de antigas colônias e combater o que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie³⁰ chamou de *O Perigo de uma Única História* (2009) e a urgência de se contar histórias outras sobre os povos. Suponho que o romance *A História do Ventríloquo* (1999) colabore com esse movimento de ampliar a perspectiva unilateral eurocentrada ao descortinar alteridades silenciadas a partir da América do Sul em um gesto narrativo transgressor em que utiliza elementos da dramaturgia a partir da perspectiva dos povos ameríndios e promove a inversão da lógica de pensamento ocidental.

³¹ Assentados na ideia relacional entre modernidade/colonialidade e na urgência de pensar o sul a partir do sul e com o sul, os pensadores da crítica descolonial se distanciam dos teóricos que concebem a subalternidade como uma crítica pós-moderna e dos que elegem como fundamento epistemológico o que eles chamaram de os quatro cavaleiros do Apocalipse – Foucault, Derrida, Gramsci e Guha – sendo os dois primeiros cânones pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Embora Rinajit Guha pense o sul a partir do sul, a antítese em seu gesto é pensar o sul com base na fundamentação teórica ocidental, assim como os teóricos do Pós-Colonialismo estudados no tópico anterior a esta seção. No entanto, o grupo de pensadores composto, sobretudo, por latino-americanos e pelo sociólogo português Boaventura Souza Santos, critica os teóricos do Pós-Colonialismo diante da impossibilidade, segundo eles, de

³⁰ O texto da escritora nigeriana é impactante à crítica Pós-Colonial. Pode ser encontrado no endereço: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br

³¹ As informações sobre o termo decolonial apresentadas nas páginas 76 e 77 encontram-se no artigo *O que é uma educação decolonial?* Disponível em <https://www.academia.edu>

se apresentar a análise crítica com coerência sobre o ocidentalismo a partir de epistemologia de tradição europeia e, porque, esse ponto de vista corrobora com o mito de modernidade colonialista em que a Europa se torna o centro epistemológico planetário. Diante do exposto, Grosfoguel (2010, p. 457) enfatiza a importância de descolonizar os estudos subalternos e os estudos pós-coloniais. É necessário, portanto, ouvir os vazios daqueles que foram objetificados, investigar a história a fim de ressignificar lacunas promovidas pelo colonialismo por meio de apagamentos epistemológicos históricos e sociais.

O antropólogo colombiano Arturo Escobar apresentou, durante sua fala “Mundos e conhecimentos de outro modo”, no III Congresso Internacional de Latinoamericanistas (2002) em Amsterdam, as diretrizes do grupo de pesquisadores denominados Modernidade/Colonialidade. O grupo assume a perspectiva heterogênea e transdisciplinar de mundos silenciados pelo colonialismo, tendo como principais representantes o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico cultural argentino-norte-americano Walter Dignolo, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista norte-americana radicada no Equador Catherine Walsh, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, entre outros. Desse modo, apresentam o projeto epistemológico e ético-político específico a partir de uma crítica à modernidade ocidental em seus postulados históricos, sociológicos e filosóficos em busca de um possível caminho para preencher as lacunas deixadas pelos teóricos do Pós-Colonialismo sob a perspectiva de epistemologias eurocentradas.

Por conseguinte, os teóricos do sul epistêmico, acima elencados, respondem, talvez, à pergunta da crítica literária do Pós-Colonialismo, a indiana Gayatri Chakravorty Spivak: *Pode o Subalterno Falar?*³² À época do artigo de Spivak, diante do contexto em que o subalterno permanecia estático em seu lugar de objeto de pesquisa, a única resposta possível à indagação era “não, não pode!” e, se falar, não será ouvido; pois o caminho às alteridades do subalterno perpassava por aqueles instituídos de autoridade discursiva para falar, ou seja, o intelectual do Norte. A indagação de Spivak, bem como a obra *Orientalismo* (1978), de Said, promovem uma ruptura no interior da academia e a adequada recepção da literatura produzida a partir do sul subalternizado. Contudo, como vimos no tópico anterior, a base epistemológica permaneceu sustentada em pensadores do Norte, ou seja, é necessário

³² Segundo Sandra Regina Goulart de Almeida, prefaciadora e tradutora do livro *Pode o Subalterno Falar?* SPIVAK, 2010 Ed. UFMG, a primeira publicação do artigo (1985), teve pouca repercussão. Contudo, ao ser republicado na coletânea *Marxism and the Interpretation of Culture* (1988), impactou fortemente a postura do “intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência”.

descolonizar a epistemologia. Assim sendo, o Grupo Modernidade/Colonialidade apresenta o *perigo da epistemologia única*, alicerçado na premissa de que uma mesma resposta, talvez, não seja suficiente para responder às indagações de todos no planeta. À vista disso, promove uma ruptura no campo dos Estudos Pós-coloniais, reivindica o direito a ser ouvido e responde à questão Pós-Colonialista: Sim, o subalterno pode e deve falar!

Na literatura produzida por subalternos, encontramos representações culturais, organizações sociais, hibridizações e subversões da língua do colonizador, novas epistemologias, consciência do sistema mundo criado pelo colonialismo e estratégias de descolonizações. No entanto, a garantia para que a voz subalterna seja ouvida, comentada e publicada é a formação de leitores, escritores e pesquisadores desse campo de conhecimento, de forças e de lutas. Nesse contexto, a narrativa performática de Pauline Melville assume o discurso de revide ao discurso colonialista sendo o romance sua materialização. A leitura do romance utilizando a corrente crítica literária Pós-Colonial promove a escrita-reflexiva – a leitura geradora de leituras e a escrita geradora de escritas. A língua do colonizador subvertida pela cultura do colonizado promove uma cisão no sistema de pensamento ocidental e o perspectivismo ameríndio que entremeia toda a narrativa no romance pode contribuir para a descolonização, pois o colonizado assume o lugar de sujeito e rompe com a dinâmica de objeto do conhecimento.

Em face do exposto, apresentamos o Panorama dos Estudos Pós-coloniais com o intento de delinear o percurso desse campo de conhecimento da África à América do Sul para que possamos compreender a contribuição, evolução e pertinências dos Estudos Pós-coloniais e Descoloniais. Vimos, portanto, que a colonização impôs o colonizado no lugar de objeto, criou a narrativa de alteridade homogênea – a do homem europeu, branco e heterossexual –, atribuiu a si a natureza de ser superior por meio da ideia de raça, manipulou a história para se posicionar em seu centro e firmar sua superioridade cultural e epistemológica e, assim, naturalizou a Modernidade como um fenômeno genuinamente europeu, garantindo o lugar de onde emana o ápice do conhecimento humano e o modelo de desenvolvimento aos demais povos do planeta.

Fanon e os demais teóricos basilares do Pós-Colonialismo conseguem desmascarar o empreendimento colonial ao mostrar o método de colonização e ao denunciar suas mazelas enraizadas pelo ato de objetificar os sujeitos colonizados e impossibilitar suas alteridades, culminando na psicopatologia em colonizado e colonizador. A arma de colonização mais devastadora, segundo Fanon, foi o apagamento da memória de povos colonizados, pois

arrancar o sujeito de sua história transcende à colonização do corpo e da terra; coloniza o ser, o espírito. Em meio à ausência de luz imposta pela violência e cinismo do empreendimento colonial, Fanon traz lume à estrada da descolonização e invoca o intelectual colonizado como principal protagonista desse processo. Apesar de sua militância e produção intelectual muito além de sua época, a colonização encrustada no ser precisou silenciar, digerir e falar em um turbilhão de vozes vindas de todos os cantos do planeta, as vozes dos povos colonizados. Fanon não ouviu essas vozes, mas provavelmente as geriu, sobretudo, por meio de suas duas grandes obras: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* (1961), em que esmiuçou os procedimentos de colonização e seu filho mais nefasto, o racismo.

Careceram algumas décadas para que vozes outras ecoassem em perspectivas distintas da eurocêntrica. A narrativa produzida exigia a análise pormenorizada e não mais a estereotipia reducionista de antes que impunha o signo de exótico à literatura produzida a partir da perspectiva distinta da ocidentalizada. A literatura produzida a partir das alteridades de colonizados, utilizando e subvertendo a língua do colonizador, embaraçou a crítica por não haver instrumentos capazes de analisar sua composição. Por esse motivo, o palestino Edward Said e os indianos Gayatri Spivak e Homi Bhabha, entre outros, fundaram a corrente crítica literária Pós-Colonial, fundamental ao crítico literário. Sendo os conceitos trazidos por esses teóricos capazes de sustentar a análise da obra literária Pós-Colonial. Além disso, é por meio da linguagem que se manifesta a cultura e as alteridades de um povo. Mas o colonialismo amordaçou algumas línguas/culturas, exterminou muitas e reescreveu a história com base exclusivamente em sua alteridade – a história eurocêntrica única – gerando e perpetuando estereótipos do colonizado. Assim, o processo de descolonização necessita das alteridades “dos” povos colonizados e, não das alteridades “sobre” os povos colonizados. A Crítica Literária Pós-Colonial é essencial à produção, recepção e divulgação da literatura Pós-Colonial.

Conquanto, para além do universo exclusivamente literário e para extrapolar o texto literário durante a análise sob o viés da crítica literária Pós-Colonial com foco nas alteridades dos povos colonizados, pretensão deste trabalho, os teóricos das Epistemologias do Sul³³

³³ O sul, no estudo as epistemologias do sul, não é geográfico. É um sul epistêmico, o conjunto de saberes dos grupos sociais que sofreram as injustiças do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. A epistemologia do sul não acredita na linearidade do tempo. Não há epistemologia do sul sem ética e sem política. Esse conceito de Epistemologias do Sul foi formulado inicialmente por Boaventura de Sousa Santos em 1995 e posteriormente reelaborado em outras publicações do teórico português. Além de suscitar uma série de

apresentam novos caminhos, novas perspectivas ao retomar o legado intelectual, principalmente, de Frantz Fanon para desmistificar o mito de Modernidade/Ocidentalismo como um processo natural evolucionista e a-histórico e comprovar que Modernidade e Colonialidade são indissociáveis; ou seja, a Modernidade é fruto da colonialidade, da violência e da usurpação de antigas colônias. Essa contribuição é muito importante, porque restitui o protagonismo da América do Sul, África e Ásia na ideia de Modernidade e destitui a narrativa de superioridade imanente ao europeu. Aníbal Quijano (2010) apresenta o conceito de colonialidade do ser, colonialidade do poder e colonialidade do saber, denunciando a continuidade do colonialismo. Enrique Dussel propõe a transmodernidade, como meio de enfrentamento à modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais a partir de culturas e lugares epistêmicos subalternos. Corroborando com esse pensamento, Walter Mignolo formula o conceito de Pensamento Crítico de Fronteira e, Boaventura Souza Santos, o de Ecologia dos Saberes.

A análise crítica do romance *A História do Ventriloquo* (1999) neste trabalho intenta coadunar a crítica literária Pós-Colonial, o *perspectivismo ameríndio* de Viveiros de Castro e as contribuições dos teóricos das epistemologias do sul para descortinar uma possibilidade de leitura em que a cultura, o ser e o lugar tramam narrativas silenciadas pelo colonialismo, e o conceito de *perspectivismo ameríndio* de Viveiros de Castro corrobora para deslocar as epistemologias ameríndias do fosso de crendices e superstições imposto pelo empreendimento colonial e perpetuado pela colonialidade do poder, do ser e do saber, para o seu lugar de conhecimento e de interpretação possível de existência no mundo. As vozes ameríndias em *A História do Ventriloquo* (1999) ecoam das savanas do Rupununi, na República Independente da Guyana, na América do Sul. Em virtude disso, chegar à seção de análise do romance com os teóricos do sul subalternizado avulta o argumento deste estudo de que a narrativa de Melville se constitui em um contradiscurso à história única, contribui com o processo de descolonização do ser e do saber. Nesse contexto, a narrativa extrapola o campo estético representacional característico do universo literário e assume o campo de luta em favor das alteridades ameríndias e na reescrita de narrativas invisibilizadas pelo empreendimento colonial.

reflexões e contribuições nos trabalhos de teóricos como Mignolo, 2006; Maldonado Torres, 2006; Milani e Laniado, 2007; entre outros.

3. VOZES AMERÍNDIAS

A intenção desta seção é a de realizar a análise do romance utilizando a crítica literária Pós-Colonial alinhavada com o conceito de perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro e com a perspectiva descolonial dos teóricos do sul subalternizado apresentados na seção anterior para sustentar o argumento de que o romance *A História do Ventríloquo* (1999) se constitui em um contradiscurso ao discurso gerador de colonialidade.

3.1 *Perspectivismo Ameríndio*

[O que é um mito?] — Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam. Esta definição me parece muito profunda (STRAUSS, 1988, p.193).

A mitologia ameríndia constitui o núcleo narrativo no romance inaugural de Pauline Melville, *A História do Ventríloquo* (1999). Por conseguinte, a suposição deste trabalho é a de que o romance caminha no campo do contradiscurso ao discurso colonial, contribuindo com possibilidades outras de percepção de mundo e para inspirações literárias a partir do sul. A composição literária polifônica e multidisciplinar de Melville enlaça filosofia, literatura, antropologia, língua, etnografia, geografia, história (...) se posicionando na definição de monumento literário barthesiano:

Se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto numa, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário (BARTHES, 2013, p.18).

A escrita de Melville não pertence ao universo canônico e provavelmente o seu projeto literário seja antagônico à concepção moderna do cânone no sentido de ser, em parte, um processo de marginalização, supressão e subversão de epistemologias e tradições culturais. Ao contrário disso, o romance faz uso do interculturalismo³⁴. Esse conceito se refere à interação entre as culturas de uma forma recíproca, favorecendo o seu convívio e integração

³⁴ Utilizo o conceito de interculturalismo, em princípio, como é proposto pelo campo da educação nos trabalhos de Natércia Pacheco e em sua expansão para os Estudos Culturais em Bhabha.

em uma relação de reconhecimento do conflito entre as culturas, possibilitando o seu enriquecimento mútuo. Nesse sentido, a partir das epistemologias educacionais, o termo ramifica para o campo dos Estudos Culturais, visto que pode ser entendido como a perspectiva epistemológica que aponta para a compreensão de hibridismo e de ambivalência, que constituem as identidades e relações interculturais. Melville enreda o leitor pelo caminho literário tecendo a polifonia discursiva entre os saberes do Norte com os saberes do Sul, sugerindo o pensamento de fronteira de Mignolo ou a transmodernidade de Dussel, em um estilo dinâmico. Corroborando com essa linha de pensamento, o sociólogo Ramon Grosfoguel³⁵ traz uma definição bem clara a respeito do pensamento crítico de fronteira:

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistémica do subalterno ao projecto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações económicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2008, p.138).

A narrativa de Melville em *A História do Ventríloquo* (1999) está consolidada em cosmologias e em epistemologias ameríndias como veremos no decorrer da análise. O gesto de escrever a partir da perspectiva ameríndia entre o real e o fantástico, se afastando do olhar romantizado sobre a cultura ameríndia e sem mensurar juízo de valor entre as duas culturas, sugere o revide ao discurso colonial, assim como amplia o olhar para as múltiplas verdades planetárias. O incesto entre os irmãos Danny e Beatrice constitui o ponto motriz ou o fio do novelo às narrativas, alteridades e o perspectivismo ameríndio. Melville trança, durante toda a composição do romance, os saberes do norte, reconhecidos como verdade pelo colonialismo, com os saberes sul, relegados pelo empreendimento colonial, ao campo da superstição e da credice. Em sua narrativa, Melville promove a primeira ruptura colonial ao colocar tanto o saber do norte, quanto o saber do sul em condição de igualdade, em uma

³⁵ Ramón Grosfoguel, « Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global », Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008, colocado online no dia 01 Outubro 2012, criado a 02 Outubro 2016. URL : <http://rccs.revues.org/697> ; DOI : 10.4000/rccs.697

relação horizontal e não verticalizada em que aquele possui valor de conhecimento e este sem valor científico, apenas pitoresco. Além disso, o romance promove a reflexão sobre o valor do conhecimento como intrínseco ao lugar e à cultura; assim sendo, o saber necessita de relação e interação entre maneiras distintas de pensar. O empreendimento colonial trouxe consigo o método de dominação sustentado pela epistemologia e pela cosmologia eurocentrada, sendo a exploração o único interesse pelo outro colonizado. Logo, providenciou o apagamento de suas alteridades para sustentar e reafirmar a superioridade do homem europeu. Entretanto, ao suprimir o outro, relegou a humanidade à perspectiva unilateral. É nessa fissura deixada pela arrogância eurocêntrica que a literatura Pós-Colonial transita, apresentando histórias e perspectivas silenciadas como vimos no embasamento teórico no decorrer deste estudo e no trecho abaixo do romance *A História do Ventríloquo* (1999).

O espírito da podridão e seu anjo anunciador, o cheiro, noticiam quase tudo, neste meu pedaço de mundo. Mas voltando ao assunto, segundo minha avó, Charles Darwin, sem nem sequer um dá licença, estacionou seu traseiro nos meus ancestrais e escreveu a primeira da *Origem das espécies*, declarando que nós somos descendentes dos macacos. Se tivesse olhos na bunda, teria percebido melhor as coisas (MELVILLE, 1999, p. 11).

A decomposição da matéria perecível é lida pelo ameríndio como a personificação do espírito da podridão. Existe um ser regente de fenômenos e, segundo o narrador do romance, o naturalista britânico contaria outra história caso tivesse ouvido seus ancestrais. No entanto, ao sentar em seu povo promoveu o silenciamento e apenas uma entre as infinitas interpretações do mundo. O escocês Alexander McKinnon, patriarca da família ameríndia uapixana, apesar de conviver por mais de vinte anos nas savanas entre os ameríndios, não consegue descolonizar a mente. Permanece preso à ideia ocidental de progresso e passa o seu tempo buscando alternativas de comercializar os produtos das savanas ou de melhorar o cotidiano na aldeia. Por esse motivo, não consegue compreender a apatia dos ameríndios às novidades ou ao fracasso de algum empreendimento. (...) *eles riam era da ideia de progresso; os índios desprezavam as novidades e tratavam todas com desconfiança. (p.93)*. A narrativa expõe reiteradamente a distinção entre o pensamento ameríndio e o pensamento ocidental, como por exemplo, na passagem em que o padre Napier decide tocar em seu violino o último movimento da sonata *K.304 em mi menor*, de Mozart.

Embalado pela ideia de estar introduzindo os clássicos àquela gente e convencido de que o silêncio atônito era prova do quão comovidos estavam

todos com a música, o padre sentiu os olhos lacrimejarem (MELVILLE, 1999, p. 112).

Enquanto isso, a leitura e a reação dos ameríndios ao final da apresentação do padre é pautada pelo pensamento ameríndio inserido ao contexto; vejamos:

Alguém comentou que ele parecia e soava feito um grande grilo esfregando as pernas e a sala inteira calou-se, enquanto todos absorviam a notícia com uma certa preocupação. (...) Todos os demais na sala, exceto McKinnon, que estava apenas se divertindo, olhavam com uma espécie de horror o padre se transformar num barulhento grilo gigante da savana, ali bem à vista de todos (MELVILLE, 1999, p. 112).

A crítica literária Pós-Colonial, apresentada na seção anterior, evidencia a trajetória dos estudos literários e culturais por meio da análise da construção discursiva e representacional do ocidente e do oriente, de suas consequências para a construção das identidades pós-independência e da crítica à modernidade eurocentrada com o objetivo de entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir de o olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador. Além disso, os povos colonizados desenvolveram estratégias de resistência – *também somos brilhantes para adivinhar aquilo que vocês gostariam de ouvir e dizê-lo p. 316*. O ser é o ponto fulcral dos Estudos pós-coloniais, pois a partir da base filosófica, principalmente, em Hegel, Sartre, Freud, Foucault e Derrida, foi possível analisar as consequências do colonialismo para colonizador e colonizado, a construção discursiva colonialista e a desconstrução do discurso colonial. Penso que seja importante buscar compreender como o enredo é tecido a partir da perspectiva ameríndia em constante dialogismo com a cultura ocidental. Desse modo, o ritual xamânico realizado pela ameríndia Koko Lupi para curar a personagem Beatrice e os demais ameríndios do sarampo, doença viral e epidêmica, responsável por dizimar muitas etnias durante o período colonial, inclusive, utilizado como arma pelos colonizadores, possa talvez exemplificar as diferentes perspectivas desses mundos.

As pessoas amontoaram-se no quarto e acomodaram-se no escuro. O cômodo estava abafadíssimo. Koko Lupi começou com Beatrice. Ergueu a menina e soprou nela fumaça de tabaco, primeiro na cabeça, depois no peito, barriga, mãos e pés. Depois fez igual com o bebê, o tempo todo entoando um *tareng* curativo. O quarto sem ventilação começou a feder a fumaça. Koko Lupi tomou um trago de *parakari* de uma cabaça, gorgolejou com um pouco de fumo e cuspiu no chão. Depois se pôs a invocar certos espíritos para curar as crianças (MELVILLE, 1999, p.96).

A racionalidade do pensamento ocidental não alcança esse método de cura, pois trancar pessoas saudáveis com uma pessoa infectada pelo sarampo em um quarto escuro e quente culminaria na infecção de todos. Contudo, a relação do ameríndio com a doença é divergente da concepção ocidentalizada; para o ameríndio o corpo adoece devido aos desequilíbrios entre os mundos perpendiculares de projeções de humanidade, conforme o exemplo abaixo.

Depois de uma longa espera, veio o som inconfundível de um farejo roufeno de onça e um esturro fenomenal trovejou pelo quarto. Esses barulhos se alternam com a voz da piaga claramente entretida numa argumentação com o animal, ralhando, elogiando e queixando-se, dizendo que fosse embora e parasse de atormentar as crianças. O quarto lotado estava em silêncio. Todos ouviram a onça caminhar até a cama, farejar, rugir e se afastar de novo. A sessão durou várias horas. Depois que acabou e todos saíram para a luz ofuscante do dia, Beatrice teve permissão para ficar de cama ainda alguns dias, até que as marcas da onça sumissem (MELVILLE, 1999, p.96).

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, a partir de seus estudos sobre os povos ameríndios na América, mais precisamente na Amazônia, cunhou o conceito de perspectivismo ameríndio em seu livro *A inconstância da Alma Selvagem* (2002), em que apresenta a perspectiva ameríndia sobre o ordenamento de seu mundo, ou seja, amplia o olhar ao outro em um exercício arqueológico pelas infinitas interpretações silenciadas pelo colonialismo que teceu a perspectiva eurocêntrica como única possibilidade de significar e ressignificar a vida. Promovendo, dessa maneira, o epistemicídio – noção desenvolvida, entre outros, por Boaventura de Sousa Santos – que consiste na eliminação ou inferiorização ativa de algumas formas de conhecimento em favor de outras, consideradas mais desejáveis no marco de uma dada estratégia de poder.

Viveiros de Castro aponta como fator preponderante para a dificuldade de compreensão do homem ocidentalizado em relação ao pensamento ameríndio o fato de não se tratar de perspectivas distintas e, sim, mundos diferentes. Desse modo, o etnólogo transcende à descrição do pensamento ameríndio, ou seja, trocar de lugar com ele e, assim, estranhar o seu próprio pensamento, desconstruir e descolonizar suas epistemologias para acessar a uma nova maneira de saber. Desse modo, inaugura o conceito de perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo.

O perspectivismo ameríndio trata da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (CASTRO, 2002, p. 347).

De acordo com esse conceito, a distinção básica é a de que o conhecimento ocidental compreende a unicidade da natureza e a pluralidade da cultura. Contudo, o perspectivismo ameríndio reconhece *uma unidade de espírito (monoculturalismo) e uma diversidade de corpos (multinaturalismo)*. De acordo com essa percepção, todos os seres são dotados de alma, inclusive os mortos, e compartilham simultaneamente o espaço natural, ou seja, convivem, coexistem em mundos perpendiculares. Assim, um não consegue ver o outro; por isso, a convivência é extremamente perigosa, visto que as espécies são homônimas e a relação é estabelecida de acordo com a cadeia alimentar trófica. Desse modo, não é possível saber com segurança se o corpo onde se reside é o que se vê; sendo a alma ou o ser a única certeza, pois a humanidade é inerente a todos os seres. Assim sendo, inverte a lógica descartiana – penso, logo existo – para formular a premissa *existo, logo penso*. Por conseguinte, o homem é deslocado de seu lugar de privilégio como único animal possuidor de alma, de subjetividades, e passa a estabelecer uma relação de caráter primordialmente sociológico com os demais seres, eliminando a perspectiva de ser de solidão de Descartes. Conforme essa perspectiva, a personagem Beatrice é exilada da aldeia diante da desconfiança de que ela fora tomada pelo espírito de vingança.

Não era uma coisa inusitada um irmão viver com a irmã, em geral nos arredores da taba. Ninguém aprovava, porém ninguém tentava impedir. Mas Kanaima era o espírito da vingança, fosse sob forma de um assassino, com métodos próprios, fosse sob a forma de qualquer animal ou objeto pelo qual o assassino enviava sua força vital. Ataques de vingança eram mais aterrorizantes que incesto. (...) Beatriz era uma kanaima que tinha virado uma cascavel e envenenado tanto o padre quanto o garoto, Linus (MELVILLE, 1999, p. 238).

O excerto acima contradiz o discurso colonialista de que os povos colonizados não possuíam uma organização social e que tudo era permitido e tolerado. Contudo, a cosmologia ameríndia explica os fenômenos que promovem a relação incestuosa e, por conseguinte, aplicam a penalidade social aos seus praticantes: a exclusão do convívio social no interior da aldeia.

Assentado na perspectiva ameríndia e analisando a relação sociológica entre os seres, a alma do ameríndio pode ser capturada/aprisionada pelo ponto de vista de outra espécie. Os acidentes e as doenças materializam o encontro entre esses dois mundos perpendiculares. De acordo com a percepção ameríndia, o fundo comum do ser é a humanidade. Logo, é possível acessar a humanidade latente nos demais seres por meio do transe, do sonho e pelo consumo de produtos alucinógenos. Além disso, os xamãs e os pajés conseguem enxergar

além da roupa de onça ou da roupa de homem (...) transita pelos mundos perpendiculares usando a mesma roupa e mantendo a mesma subjetividade. O etnólogo esclarece que a cosmologia de quase a totalidade dos povos indígenas das Américas contam histórias antropomórficas em que o corpo é metamorfoseado e o ser (alma) permanece porque *a condição original comum do ser a humanidade e não a animalidade*.

O ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (CASTRO, 2002, p. 355).

A perspectiva ameríndia orbita toda a narrativa do romance por meio da mitologia e da epistemologia dos povos ameríndios. O mito do incesto e suas variações servem de mote à epopeia do jovem casal ameríndio. Ademais, contrasta, evidencia e compara as perspectivas ameríndia e ocidental como exercício para promover a descolonização do pensamento através do *jogo mimético*. Melhor dizendo, não se trata de perspectivas diferentes sobre o mesmo assunto, mas de pensar com um pensamento diferente para acessar outro universo e novas imaginações e, desse modo, percorrer infinitas possibilidades de interpretar a vida.

Assim, é possível supor que o romance assume a perspectiva ameríndia ao eleger sua mitologia como inspiração literária, enfatizando suas variações como elemento contradiscursivo à imposição da marca do plural, do estereótipo e do silenciamento/apagamento de saberes do colonizado e assume a interculturalidade como discurso narrativo.

O que nós estamos aqui chamando de intercultura refere-se a um campo complexo em que se entrecruzam múltiplos sujeitos sociais, diferentes perspectivas epistemológicas e políticas, diversas práticas e variados contextos sociais. Enfatizar o caráter relacional e contextual (inter) dos processos sociais permite reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais (FLEURI, 2003, p. 31).

O brasileiro Reinaldo Matias Fleuri traz uma importante contribuição do conceito de interculturalidade no sentido de estabelecer no campo da educação a distinção entre a educação multicultural e a educação intercultural, vejamos:

	MULTICULTURAL	INTERCULTURAL
Diferenças culturais	Objetos de estudo	Modo próprio de entender a realidade
Sujeitos	Invisibilizados na cultura, coadjuvantes da cultura.	Protagonistas da cultura, promover relações entre sujeitos.
Intencionalidades	Minimizar os efeitos da diversidade sobre educadores e educandos; adaptação.	Promover relações na diversidade.
Relação entre os sujeitos	Conhecimento sobre o outro.	Acolhimento, encontro da diferença.
Consequências do contato.	Tolerância, aceitação tácita.	Novas formas híbridas de convivência.

Os personagens no romance assumem o protagonismo cultural apresentando sua perspectiva da realidade, o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para o enriquecimento mútuo entre a cultura ocidental com a cultura ameríndia, visto que no decorrer da narrativa esses saberes e essas culturas caminham sem a concepção de valorização e ou de hierarquização. A convivência cultural não é passiva, a hibridização é a marca dos sujeitos de trocas. Desse modo, divergente do conceito de multiculturalismo que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas em seu espaço de domínio. Isto posto, retomando o perspectivismo ameríndio, analisaremos, neste tópico, como são desencadeadas a anunciação, o antropomorfismo como estratégia de aprisionamento da alma e as epistemologias ameríndias no romance de Melville.

3.1.1 Anunciação

A cena primeira do romance traz o enquadramento da dramaturgia – *ele parou onde os dois mourões enquadravam a savana deserta* (p.19) –; esse é o cenário do primeiro ato, a aldeia ameríndia de Muco-muco, onde o ameríndio Chofy vive com a esposa, o filho e sua tia. O pronome pessoal de terceira pessoa na citação anterior se refere ao menino que levava a notícia à família. A notícia é o fato ocorrido, sua materialidade na concepção ocidental. Contudo, na perspectiva relacional ameríndia de que todos os seres estão interligados, a enunciação é mais importante do que o fato em si. Assim sendo, a anunciação da diáspora do personagem Chofy é tecida de forma gradual até alcançar seu clímax com o deslocamento do personagem para a cidade de Georgetown, na região litorânea da Guyana. O sonho é um

dos elementos do espírito humano sucumbido pelo racionalismo e retomado pelos estudos da psicanálise como manifestação do inconsciente e, também, como estratégia do perspectivismo ameríndio para transitar entre os mundos perpendiculares. Dessa maneira, o sonho protagoniza a cena de enunciação do que estaria por vir.

“Eu sonhei com um Land Rover todo novo, branco, espalhafatoso, com faróis brilhantes em cima. Ele vinha vindo nesta direção. Do lado da estrada tinha umas barracas pequenas, vendendo comida. Uma senhora com um bebê se aproximou e disse que o marido dela queria falar comigo. Eu fiquei assustada. Fiquei com a impressão de que os homens do Land Rover queriam me levar. Eu disse: Eu não quero ir. Eu sou mulher de Chofy. E aí chegou um avião na pista com um morto dentro” (...) “Tinha uns degraus, perto do rio, e eu estava vendendo alguma coisa perto deles. Chofy estava por ali. Eu vi quando ele sentou e depois, de repente, deitou no chão. ‘Eu vou buscar um travesseiro’, eu disse, e saí correndo até em casa. Aí apareceram alguns brancos apanhando manga, junto com uns negros e indianos” (...) “Hoje de novo sonhei com uma escada alta e estreita. Eu subi, mas na metade do caminho fiquei com medo porque ele estava lá em cima, bêbado. Fui buscar água. Ele sumiu. Depois vi que ele estava deitado perto de uma cerquinha baixa, com uma mulher do lado, e eu disse: Vou cortar você feito uma árvore, aí a mulher se transformou em madeira e eu cortei ela em pedacinhos bem pequenos” (MELVILLE, 1999, p.24).

Os sonhos de Marieta sintetizam os acontecimentos pelos quais vivenciará com a diáspora de seu marido Chofy. Além do que, antecipam a perda, a dor e a explosão de raiva por meio da violência simbólica ao cortar a madeira em pedaços bem pequenos. Assim, é possível supor que o pensamento ameríndio se aproxima do pensamento ocidental no sentido representacional e se distancia porque para o ameríndio a árvore é um ser instituído de alma e ao cortar a árvore se corta um ser e o deus das árvores pode se vingar. O início da materialização do sonho de Marieta ocorre com a chegada da empresa americana “Hawk Oil” – óleo de falcão. O signo falcão remete ao imperialismo americano e ao seu símbolo, a águia – *Os recém-chegados olharam em volta, com olhos de donos (p.78)* – esses dois pássaros são extremamente parecidos; a distinção principal entre ambos é a forma como matam suas presas, a águia pela garra e o falcão pelo bico. O bico do falcão é análogo à boca humana, o órgão do corpo de onde vieram e se mantêm as narrativas colonialistas destruidoras das alteridades dos povos colonizados.

A leitura ameríndia do universo é transversal visto que seu pensamento é relacional, cooperativo. Assim, a doença significa a desarmonia entre a natureza e o corpo (roupa) e da posse da alma do outro, por isso, é necessário saber ler as anunciações da natureza para poder antecipar, talvez, a doença.

McKinnon encontrou Maba muito assustada, na trilha que levava até a sua casa. Quando lhe perguntou o que havia, ela o pegou pela mão e lhe mostrou um fungo branco crescendo no caminho. Qual o problema? É venenoso?, ele perguntou. Não, não é venenoso. Mas não precisava estar aí (MELVILLE, 1999, p. 94).

Após essa passagem, McKinnon viaja para o Brasil. Contrai o vírus do sarampo e contamina suas duas filhas: Beatrice e Wifreda. As irmãs Zuna e Maba convocam a xamã Koko Lupi para consultar e curar as crianças. Retomaremos ao ritual xamânico apresentado anteriormente com foco nos estudos do Multinaturalismo de Viveiros de Castro.

Maba pôs a criança na cama. Zuna ficou abraçada ao bebê. Maba sabia que a doença se estendia feito uma teia pela filha, mas não tinha certeza se ela se esparramava pelas paredes e também pelo chão. Como estivesse incerta quanto às fronteiras da doença, manteve todos os outros fora do quarto, até poder chamar a mulher piaga. Beatrice permanecia calada, o rosto inchando, sarapintado, o cabelo negro emplastado de suor. Maba a banhava o tempo todo, para manter a febre baixa.

Koko Lupi chegou de tarde. Era bem conhecida pelo gênio enfezado, por seus talentos na hora de brigar e beber e também pela habilidade de voar. As criança olhavam estateladas para a papeira no pescoço, para os dentes pretos e para as mãos que pareciam garras, enquanto ela examinava Beatrice, deitada ardendo em febre. Imediatamente, disse que as rosetas sobre o corpo de Beatrice eram como as marcas do pelo da onça. Instruiu para que o quarto fosse mantido em escuridão completa. Todas as fendas e frestas por onde a luz pudesse entrar foram tapadas. Zuna pusera o bebê deitado ao lado de Beatrice. As pessoas amontoaram-se no quarto e acomodaram-se no escuro. O cômodo estava abafadíssimo. Koko Lupi começou com Beatrice. Ergueu a menina e soprou nela fumaça de tabaco, primeiro na cabeça, depois no peito, barriga, mãos e pés. Depois fez igual com o bebê, o tempo todo entoando um *tareng* curativo.

O quarto sem ventilação começou a feder a fumaça. Koko Lupi tomou um trago de *parakari* de uma cabaça, gorgolejou com um pouco de fumo e cuspiu no chão. Depois se pôs a invocar certos espíritos para curar as crianças. Vieram ruídos de folhas estalando e galhos rangendo. Fazendo barulhos na garganta como um rufar de tambor, a piaga invocou o espírito da liana³⁶ para que os outros espíritos pudessem descer. O bebê choramingou. Momentos depois, ouviu-se o nítido som de uma grande lontra gemendo e o tagarelar de uma arara. Mas pelo visto nenhum deles era o que Koko Lupi queria, porque berrou para que fossem embora. Depois de uma longa espera, veio o som inconfundível de farejo roufenho de onça e um esturro fenomenal trovejou pelo quarto. Esses barulhos se alternavam com a voz da piaga claramente entretida numa argumentação com o animal, ralhando, elogiando e queixando-se, dizendo que fosse embora e parasse de atormentar as crianças. O quarto lotado estava em silêncio. Todos ouviram a onça caminhar até a cama, farejar, rugir e se afastar de novo.

³⁶ "Liana "(Cipó) dos Espíritos " também conhecido como AYAHUASCA de origem quéchua. Naualli, palavra que na língua dos antigos astecas, o Náhuatl, significa mulher protetora, feiticeira ou mulher de intuição e poder.

A sessão durou várias horas. Depois que acabou e todos saíram para a luz ofuscante do dia, Beatrice teve permissão para ficar de cama ainda alguns dias, até que as marcas da onça sumissem. McKinnon ficou aliviado de ver as duas crianças recuperadas (MELVILLE. 1999, p. 95-96).

Os xamãs são os líderes espirituais ameríndios e *mestres em comunicar e administrar as perspectivas cruzadas*. De acordo com o ritual xamânico de cura do exemplo acima, Koko Lupi encontra a origem da doença e o animal responsável pela perspectiva cruzada; assim, inicia o ritual de cura. Os xamãs foram imensamente perseguidos e, praticamente, exterminados pelo empreendimento colonial que demonizou a espiritualidade dos ameríndios, proibiu suas práticas e matou os seus praticantes. Segundo Viveiros de Castro, *O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo* (2002.p, 230).

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o telos: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa.

O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política — uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.

O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

Ainda de acordo com Viveiros de Castro, *a forma do Outro é a coisa* e para este *a forma do Outro é a pessoa*. O pensamento ameríndio personifica, subjetiva a coisa; o pensamento ocidentalizado objetiva o ser e, durante o colonialismo, a coisificação do ser sustentada pela corrente epistemológica colonial tentou naturalizar as atrocidades cometidas pelo colonialismo. Constituindo, assim, o principal antagonismo entre essas duas maneiras de pensar.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades halo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.231).

Esses elementos indicam a força do destino na perspectiva ameríndia e sua resignação diante do fato. A leitura realizada por meio da perspectiva ocidental diante da resignação do ameríndio sugere a falta de sentimento, de alma do povo ameríndio, pois o que impacta o não ameríndio é a notícia, visto que não consegue ouvir as anunciações; assim sendo, o fato só tem a capacidade de impactar depois de materializado. A incapacidade de compreender a estrutura do pensamento ameríndio criou narrativas inferiorizantes e a suposição, durante o período colonial, de que os ameríndios não fossem humanos.

Outro importante elemento de anunciação é constituído pela força da natureza, manifestação da vontade dos deuses da mitologia ameríndia, é o mito e não o homem quem determina o destino.

A ventania soprando dentro de casa parecia um presságio de desarranjo. Parecia estar rindo dele, até mesmo brincando com ele. Ao falar, suas palavras soaram ocas, indefesas diante de ventos capazes de espalhar os planos humanos em qualquer direção (MELVILLE, 1999, p.29).

3.1.2 Antropomorfismo – A Troca de Roupas.

O etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo. Os ameríndios imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia (CASTRO, 2002, p, 381-382).

Segundo Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio estende a condição de humanidade aos demais seres partindo do princípio de que todos possuem alma e, portanto, subjetividades. Assim, as relações são dialógicas e tecidas em uma rede de relações sociais entre diversos mundos conectados pela vontade dos deuses e pela lei de causa e consequência – tudo o que se faz tem consequências, nada está oculto – logo, a qualidade das relações é

política e extremamente complexa, sendo possível ter a alma roubada ou capturada pela perspectiva de outro mundo e, por conseguinte, agir de acordo com a perspectiva de mundo em que a alma ficou aprisionada. A doença simboliza a alma roubada, assim como o comportamento agressivo com os demais membros da aldeia.

“Os animais são gente disfarçada, é o que dizem. Eu acredito nisso. Tem gente que diz que nós somos apenas os sonhos proféticos dos animais. Seus pesadelos. Também acredito nisso”. Você sabia que, muito tempo atrás, todos nós sabíamos falar a linguagem das plantas e dos animais? Os animais eram gente como nós. Não tinha diferença nenhuma. Aí um dia, um homem fez um arco e uma flecha e atirou num veado, para comer a carne. Ele arrastou o bicho pelo mato e assou. As plantas que estavam no lugar onde o sangue caiu recuaram todas, acusando o homem de assassino. Você matou um veado, você matou uma criatura, elas berraram. Fique longe de nós. Aí ele cortou mais plantas e elas berraram mais. Nesse dia o sol parecia ter levado uma mordida. Escureceu tudo e a savana inteira ficou da cor de sangue enferrujado. Quando o eclipse acabou e o sol voltou a ser o mesmo de sempre, nós, o povo uapixana, tínhamos perdido nossa imortalidade e não podíamos mais falar com as plantas e com os animais. Por toda parte havia um fedor horrível. É por isso que dizem que a perda da imortalidade tem a ver com o mau cheiro (MELVILLE. 1999, p.114).

A narrativa pertence à cosmologia uapixana e aponta o homem como responsável pela ruptura harmônica entre homens, animais e vegetais. De acordo com essa linha de pensamento, os uapixanas perdem a imortalidade e o direito de falar com as plantas e os demais animais. Contudo, os animais e as plantas conservam o seu espírito, suas subjetividades, enfim, a extensão de humanidade convivendo em mundo perpendicular cujo acesso é possível por meio do transe, dos sonhos ou pelos especialistas da cultura ameríndia, os xamãs. O antropomorfismo³⁷ ameríndio, ao estender a condição de humanidade a todos os seres, subverte o pensamento ocidental antropocêntrico que concebe o homem superior em relação a todos os seres animados e inanimados do planeta, uma vez que é o único ser constituído de cultura, de alma, de linguagem, enfim, de subjetividades. Antropomorfismo é um conceito filosófico ocidental e sua origem é atribuída ao filósofo grego pré-socrático Xenófanes. Esse filósofo observou que deuses gregos eram retratados com pele clara e olhos azuis e deuses africanos com pele escura e olhos castanhos. Além das características físicas, havia a atribuição de comportamentos humanos a seres inanimados ou irracionais.

³⁷ Antropomorfismo (do gr. *anthropos*: homem, e *morphé*: forma) 1. Concepção pela qual explicamos os fenômenos físicos ou biológicos atribuindo-lhes motivações ou sentimentos humanos.

2. Atitude de espírito que consiste em conceber Deus à imagem e semelhança do homem e em atribuir-lhe modos de pensar, de sentir e de agir idênticos ou semelhantes aos modos humanos.

No final do século XIX, o antropólogo britânico Edward Tylor conceitua cultura com acepção antropológica no primeiro parágrafo de seu livro, *Primitive Culture* (1871), e traz, também, o conceito de animismo bem aproximado da concepção de Xenófanes, defendendo a ideia de que animismo consiste em atribuir a todos os seres do universo alma, consciência. O fundador da psicanálise, Sigmund Freud em seu ensaio III - ANIMISMO, MAGIA E A ONIPOTÊNCIA DE PENSAMENTOS – analisa os pressupostos do antropólogo inglês em seu conceito de animalismo no que cunhou de ‘filosofia da natureza’, entre aspas, sugerindo a fragilidade de intenção científica para o objeto. Freud inicia o ensaio apresentando o pensamento de Tylor sobre animalismo.

O animismo, em seu sentido mais estrito, é a doutrina de almas e, no mais amplo, a doutrina de seres espirituais em real. O termo ‘animatismo’ também foi usado para indicar a teoria do caráter vivo daquelas coisas que nos parecem ser objetos inanimados e as expressões ‘animalismo’ e ‘hominismo’ também são empregadas em relação a isto. A palavra ‘animismo’, originalmente utilizada para descrever um sistema filosófico específico, parece ter recebido de Tylor o seu atual significado. (...) Essas almas que vivem nos homens podem deixar suas habitações e emigrar para outros seres humanos; são o veículo das atividades mentais e são até certo ponto independentes de seus corpos. Originalmente, as almas eram representadas como muito semelhantes às pessoas e foi somente no decorrer de um longo desenvolvimento que elas perderam suas características materiais e se tornaram ‘espiritualizadas’ em alto grau (FREUD, 1950, p. 52).

Em seguida, apresenta a análise psicanalítica da concepção de animalismo, afirmando que consiste em uma atitude de imaturidade psíquica em que o homem vê a si mesmo em todos os seres vivos em uma relação narcísica e onipotente com a finalidade de impor aos espíritos a realização de todos os seus desejos e, para, além disso, é um subterfúgio à sua imanente condição de solidão planetária.

Retomando o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro³⁸, o exercício para compreender o antropomorfismo/animalismo ameríndio requer a habilidade de se desprender do pensamento ocidental, da objetividade científica e estender a subjetividade a todos os seres em sua completude material e espiritual, visto que a estrutura, o modelo de conhecimento ameríndio, é social e sua cosmologia sociomórfica. Os seres existem em forma coletiva, não apenas em etnias, mas em nações compostas por outros animais, plantas ou seres inanimados, pois todas as coisas podem ser dotadas de subjetividades e todas as relações são

³⁸ Sobre o pensamento ameríndio de Viveiros de Castro indicamos a palestra concedida pelo autor e disponível no endereço <https://www.youtube.com/watch?v=E7lOjgpqI9Y>

sociomórficas. Ao contrário do pensamento ocidental que considera a animalidade imanente ao homem, o ameríndio concebe a humanidade a todos os seres, investigando a subjetividade, ou seja, o que não é possível subjetivar não possui interesse cognitivo para o ameríndio. O ritual xamânico transcrito neste trabalho exemplifica a natureza política e a relação sociomórfica na negociação entre a xamã Koko Lupi com a onça para curar as pessoas do sarampo. O romance, como analisamos no tópico *anunciação*, explora outro aspecto do pensamento ameríndio. Nessa perspectiva de inter-relação entre os seres, o acontecimento possui uma razão. O incesto entre os irmãos Danny e Beatrice ocorre devido ao fenômeno do eclipse.

Conquanto, apresentar as ramificações do conceito de antropomorfismo ou animalismo na filosofia, na antropologia, na psicanálise e nas contribuições etnográficas de Viveiros de Castro propende sustentar o argumento de que a trama enredada em *A História do Ventríloquo* (1999) alinhava os saberes ocidentais com os saberes do sul subalternizado, centralizando a cosmologia ameríndia na tessitura do romance e sendo este o suporte para as vozes ameríndias no movimento de resiliência à cultura ameríndia e no campo de luta da literatura Pós-Colonial para a desconstrução da história única do discurso eurocêntrico. O objetivo deste trabalho não é o de mensurar juízo de valor entre as cosmologias e ou epistemologias ameríndias e as epistemologias ocidentais e, sim, o de enfatizar a importância de novas narrativas, novas possibilidades de interpretar e viver em um mundo verdadeiramente intercultural e ressaltar a importância da literatura Pós-Colonial em seu valor estético e simbólico entrelaçada aos estudos culturais e etnográficos.

O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo. No que respeita à caça, sublinhe-se que se trata de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano do Vaupés ou os Juruna do Xingu — que além disso são principalmente pescadores — não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal (venatória ou haliêutica), à subjetivação espiritual dos animais, e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias. Nesse sentido, a espiritualização das plantas, meteoros e artefatos talvez pudesse ser vista como secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os parentes por afinidade (CASTRO, 2002. p. 330).

A narrativa sugere a possível troca de mundos perpendiculares durante o ritual de caça em que o personagem recebe de seu tio Shibi-din as técnicas de caça e a formação cultural ameríndia para viver e conviver na e da floresta. “Danny hesitou um instante por causa do

jeito como o animal o olhou, depois deu cabo dele com uma flechada entre os olhos” (MELVILLE. 1999, p.114). Podemos inferir o indício, a anunciação de atitudes protagonizadas pelo personagem no decorrer do enredo.

Melville enlaça mais um laço nesse alinhavar linguístico que entrelaça os saberes ocidentais com os saberes ameríndios na composição intercultural do romance *A História do Ventríloquo* (1999), o conceito de antropomorfismo sustém a figura de linguagem prosopopeia³⁹. De acordo com sua definição dicionarizada, o termo é de origem grega, *prósopon*, que significa “pessoa”, “face”, “rosto”. A união desse termo com *poieo*, que quer dizer “finjo”, deu origem à figura de linguagem prosopopeia, palavra que nasceu com o significado de “rosto fingido”, “máscara”. A princípio, o termo foi utilizado para designar o fingimento com que um orador representava várias pessoas, entre elas pessoas ausentes, falecidas e até mesmo animais e objetos inanimados. A prosopopeia, personificação, animização, é a figura de linguagem utilizada para atribuir sentimentos e atitudes a seres inanimados, pessoas falecidas, animais, fenômenos da natureza ou seres do campo do imaginário. Esse é um recurso narrativo bastante explorado no romance como um dos elementos do perspectivismo ameríndio. Logo, não como um fingimento, mas como outra maneira de leitura, outro prisma de acordo com o lume ameríndio transcrito pelo etnólogo Viveiros de Castro.

Melville explora com maestria esses aspectos trazendo a força do imaginário ameríndio como universo infinito para releituras e reescritas e, dessa maneira, colabora com a desconstrução narrativa unilateral, fixa e estática de que a Europa “descobriu” o mundo e é o centro do conhecimento planetário de onde advém o conceito de verdade irrefutável. O empreendimento colonial europeu e, por conseguinte, a colonialidade do poder, do saber e do ser usurparam as colônias, criaram narrativas estereotipadas sobre os povos colonizados para o homem letrado europeu, bem como promoveram a ideia de missão civilizatória para colonialismo, mascarando o seu real propósito de exploração da terra e dos povos colonizados.

O gesto literário de Melville, ao assumir a perspectiva ameríndia, contrapõe a formação discursiva infantilizada, ingênua e estereotipada imposta pelo discurso colonialista a respeito da estrutura social e cultural dos povos ameríndios. O termo ventríloquo sugere o sentido metafórico de falar por entre/através e sendo, talvez, outro recurso narrativo utilizado para

³⁹ Definição encontrada no sítio <http://www.figurasdelinguagem.com/prosopopeia/>

não falar pelo colonizado e, assim, intensificar o propósito narrativo de Melville de colocar as alteridades ameríndias na centralidade narrativa do romance.

No decorrer deste trabalho, examinamos como o colonialismo utilizou amordaças para promover o apagamento dos saberes dos povos colonizados, impondo a epistemologia ocidental como totalizadora de todo o conhecimento da humanidade e como desqualificou as diferentes formas de saberes pelas quais os indivíduos constroem significados e sentidos para suas existências ao redor do mundo. As culturas ágrafas – sendo a oralidade a base de seu conhecimento – foram as que mais sofreram com a arrogância e ignorância do eurocentrismo. Assim sendo, suponho que a narrativa de Melville enfatiza a estrutura do pensamento ameríndio e de sua epistemologia na intenção de contradizer a narrativa colonialista de povos sem escrita como análoga a povos sem cultura, sem conhecimento e, nessa perspectiva, apresentar um jeito outro de pensar e de sapiência. O velho uapixana, pai de Maba e Zuna, esposas do escocês Alexander McKinnon, sintetiza a filosofia ameríndia ao comentar o frenesi do europeu em tentar mudar o mundo. “O cotidiano é uma ilusão por trás da qual jazia a realidade imutável do sonho e do mito. Esses planos – eles o ajudam a evitar de ver como é a vida de fato” (MELVILLE. 1999, p.94).

Elegemos apenas três aspectos do pensamento ameríndio dispostos no enredo do romance para a análise – o perspectivismo ameríndio, a anunciação e o antropomorfismo. Contudo, existem outras possibilidades de leitura sobre o perspectivismo ameríndio no romance. A delimitação funcionou como um fio condutor para continuar navegando e não nos perder em meio ao discurso polifônico de Melville e segurar com firmeza a base teórica para continuar em águas calmas. Trabalharemos, a seguir, as prováveis contribuições do foco narrativo às vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo*.

3.2 O Narrador

O narrador dá liberdade à sua imaginação, inova, faz uma obra criadora (...). É preciso acompanhar passo a passo, num país colonizado, o aparecimento da imaginação, da criação nas canções e nas narrativas épicas populares (FANON, 2015, p. 247).

A definição de narrador, de Frantz Fanon, conclama a cultura e a imaginação como propulsoras à liberdade e, por conseguinte, propõem esses como um possível caminho à decolonização da mente colonizada pelo discurso eurocêntrico e pelo apagamento da memória dos povos colonizados. Por esse motivo, suponho que esta talvez seja a definição

mais adequada à proposta deste estudo. Apesar de o filósofo das mazelas do colonialismo e militante na luta pela liberdade dos povos colonizados não pertencer ao campo da teoria literária, sua definição de narrador não se distancia da clássica definição encontrada em Walter Benjamin⁴⁰.

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos (BENJAMIN, 1994, p. 198).

O romance inaugural de Pauline Melville, *A História do Ventríloquo* (1999), elege como narrador suposto o herói ameríndio *Makunaima* ou Macunaíma em sua versão aportuguesada e imortalizada pelo escritor brasileiro Mário de Andrade. Macunaíma pertence à cosmologia dos povos makuxi, wapichan e ingariko do extremo norte de Roraima, e também aos povos pemon da região fronteira entre Brasil, Venezuela e Guayana. O espaço geográfico por onde transita o mito de Macunaíma pertence às diversas etnias com suas organizações sociais e culturais. Contudo, durante a invasão europeia e para firmar e assegurar o poder tanto da terra quanto de seus habitantes, o colonizador renomeou de América Latina o conjunto de terras usurpadas pelo colonizador cuja matriz linguística é o latim, português e espanhol, conforme MACHADO⁴¹ a partir do pensamento de Walter Mignolo.

A matriz colonial de poder negou brutalmente a percepção dos dominados. Invenção europeia, a ideia de América trazia consigo a marca da façanha de Vespúcio e, no mesmo movimento, ignorava topônimos locais como Tawantinsuyu, Anáhuac e Abya-Yala que se referiam àquelas terras. Os mapas europeus e a Igreja Católica foram dois dos instrumentos que consolidaram tal matriz. MACHADO, 2014, p. 02)

Em vista disso, é possível atribuir o título de herói dos povos ameríndios a Macunaíma e inferir em seu eixo semântico o mito unificador de Abya-Yala. a partir desse ponto de nosso trabalho, utilizaremos a nomenclatura ameríndia Abya-Yala em substituição a América do Sul. Não obstante, o empreendimento colonial financiou expedições científicas trazendo especialistas de vários campos do conhecimento como a filologia, antropologia, botânica, entre outros a fim de explorar e se apoderar do conhecimento e da cultura dos colonizados. A colonialidade, segundo Dussel, invisibilizou os conhecimentos e a experiência do sul e

⁴⁰ O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (1936), ano da primeira publicação. A citação é relativa à obra traduzida (1994).

⁴¹ João Victor Sanches da Matta Machado, « Para (re) pensar a América Latina: a vertente descolonial de Walter D. Mignolo », Espaço e Economia [Online], 5 | 2014, posto online no dia 05 Dezembro 2014, consultado o 18 Agosto 2016. URL : <http://espacoeconomia.revues.org/899>

transformou esse espaço em um espaço estéril a ser preenchido pela razão colonial; conforme estudamos na seção anterior deste trabalho. Contudo, é justamente o acervo discurso colonialista quem traz os elementos para o movimento de revide, tanto de teóricos do campo de Estudos da Crítica Literária, quanto os teóricos do campo das Ciências Sociais, desconstruir narratividade unilateral colonialista para apresentar outros olhares e ressignificações sobre os povos colonizados.

Retomando ao nosso suposto narrador, o centenário da coletânea *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917), de autoria do etnólogo e viajante alemão Theodor Koch Grünber, publicada na Alemanha em cinco volumes, entre os anos de 1917 a 1924, onde encontramos o primeiro registro escrito do mito de Macunaíma, será comemorado em 2017. A pujança antropológica da coletânea sobre os povos ameríndios de Abya-Yala fomentou a tradução da obra para o inglês e francês; selando o ciclo ritualístico colonialista de se apoderar da cultura do outro como um gesto de possuí-lo em sua integralidade. Por conseguinte, o leitor brasileiro recepcionou o primeiro volume da coletânea no ano de 2006, com o título *Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*, traduzido por Cristina Alberts-Franco.

Embora o segundo volume da coletânea, onde se encontra o registro da mitologia ameríndia de tronco Karib, inclusive o mito de Macunaíma, permanecer sem tradução para o português, ou seja: o etnólogo alemão aprisionou a mitologia ameríndia no código escrito alemão e o levou para ser ouvido em outra melodia sonora, em outro ambiente, em outra maneira de compreender o mundo. Os ouvidos europeus, não compreendendo a cosmologia ameríndia, reduziram-na ao pitoresco e ao primitivismo; construindo e fortalecendo estereótipos sobre os povos do “novo mundo”. Os ameríndios Mayuluaípy (taurepanga) e Akúli (yekuana) narraram seus mitos ao antropólogo alemão durante o ritual de iniciação de formação à especialidade de Pajé em que Akúli recebia as técnicas e o conhecimento do jovem pajé Mayuluaípy. Na organização social ameríndia, os pajés poderosos são comparados ao próprio Makunaima. Assim, poderíamos depreender, diante do contexto em que Grünber “capturou o mito”, a possibilidade de um propósito travesso do herói ameríndio Makunaima.

O escritor brasileiro Mário de Andrade liberta Macunaíma do frio europeu e o recepciona em meio à efervescência do Movimento Modernista (1920), em um clima tropical e em uma composição escrita subversiva à língua do colonizador carregada de brasilidade e marcada pelo hibridismo entre a língua do colonizador com as línguas dos povos colonizados. Ademais, na composição de seu romance *Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter*

(1928), Mário de Andrade registra no título da obra a marca da oralidade que percorre toda narrativa ao eleger “herói sem nenhum caráter” à norma padrão “herói sem caráter algum”. Além disso, apesar dos indícios de que o escritor brasileiro leu o volume II da obra de Theodor Koch Grünber, Mário de Andrade jamais admitiu a leitura da obra do antropólogo alemão ou atribuiu qualquer inspiração para a composição de seu herói Macunaíma que não a advinda da cultura do povo brasileiro, vivenciada durante suas viagens de pesquisa pelo interior do Brasil. Contudo, registra a contestação, supostamente, ao trabalho do antropólogo:

“Dizem que um professor naturalmente alemão andou falando por aí por causa da perna só da Ursa Maior que ela é o saci... Não é não! Saci inda pára neste mundo espalhando fogueira e traçando crina de bagual... A Ursa Maior é Macunaíma” (ANDRADE, 2004, p. 159).

O gesto literário de Mário de Andrade, indica, talvez, o reconhecimento do pertencimento autoral do mito Makunaima ou Macunaíma aos povos ameríndios de Abya-Yala. Apesar de o projeto literário de Mário de Andrade transitar por teorias literárias distintas do Pós-Colonialismo, uma vez que ainda nem existia essa corrente crítica literária, o romance de Mário de Andrade contribui com o processo de descolonização ao negar a referência à coletânea *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917), ao privilegiar a oralidade, ao hibridizar as línguas e ao eternizar no campo da literatura o mito de Macunaíma como o herói dos povos ameríndios. Poderíamos afirmar que Macunaíma contribui com o pensamento crítico Pós-Colonial inspirando novas narrativas sobre os povos colonizados. Segundo Memmi, em conformidade com Fanon, a palavra é o caminho a ser seguido pelos povos colonizados.

E esse caminho é, sim, o das palavras [...] essa linguagem, hoje balbuciente, é capaz de se abrir e se enriquecer? Já, graças a ela, ele descobre tesouros esquecidos, vislumbra uma possível continuidade com um passado não desprezível... (MEMMI, 2007, p. 176)

No romance *A História do Ventríloquo* (1999), o caminho percorrido é o das palavras. A narrativa utiliza o hibridismo na concepção de teóricos da corrente crítica Pós-Colonial explorando as alteridades híbridas em seus personagens, linguísticos, temporais, espaciais, bem como na acepção descolonial ao negar a linearidade temporal imposta pelo colonialismo e, sobretudo, no sentido de conviver sob o jugo da colonialidade em mundo supostamente Pós-Colonial. O estilo de escrita do romance transita entre o fantástico e o real em seu jogo mimético. Além disso, suponho que seja importante avaliar sob quais perspectivas o narrador suposto do romance de Melville conta a história do ventríloquo; ou seja, para além da função

precípua do mito, o de criador de novas narrativas, qual ou quais intencionalidades emanam do ato de insinuar Macunaíma como o narrador do romance.

Para tanto, retomaremos sucintamente às principais contribuições de Macunaíma nas duas obras apresentadas anteriormente. Dessa maneira, não seria leviano creditar ao etnólogo Theodor Koch Grünber, *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917), a transcrição do mito Macunaíma no papel e a informação a respeito de sua origem étnica. Em *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, entre tantas contribuições à literatura, Macunaíma transita pela formação identitária do povo brasileiro e transcende à categoria de herói dos povos colonizados em Abya-Yala.

Nossa pressuposição quanto à intencionalidade em sugerir Macunaíma como o narrador do romance *A História do Ventríloquo* (1999) é a de promover o *giro decolonial*, termo cunhado em princípio por Nelson Maldonado-Torres (2005)⁴² com o sentido de movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade, formando a tríplice modernidade-colonialidade-decolonialidade.

Colonialidade e descolonialidade introduzem uma fratura entre a pós-modernidade e a Pós-Colonialidade como projetos no meio do caminho entre o pensamento pós- -moderno francês de Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida e quem é reconhecido como a base do cânone Pós-Colonial: Edward Said, Gayatri Spivak e Hommi Bhabba. A descolonialidade – em contrapartida – arranca de outras fontes. Desde a marca descolonial implícita na *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; no tratado político de Ottobah Cugoano; no ativismo e crítica decolonial de Mahatma Ghandi; na fratura do Marxismo em seu encontro com o legado colonial nos Andes, no trabalho de José Carlos Mariátegui; na política radical, o giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

A fissura causada pelo giro decolonial no romance, conforme essa linha de pensamento, ocorre no foco narrativo, sendo a maneira possível de acessar o perspectivismo ameríndio, apoderado pelo signo de veracidade incontestável sobre os acontecimentos narrados. “Eu estava lá”. “Eu sei. Eu fui o escolhido” (MELVILLE. 1999, p.14). Desse modo, o narrador rompe com o modelo de pensamento ocidental já no prólogo do romance para preparar o

⁴² O autor organizou em 2005 um encontro em Berkeley chamado Mapping Decolonial Turn, onde o grupo Modernidade/Colonialidade dialogou com um grupo de filósofos caribenhos e filósofas latinas. Essa reunião foi fundamental para constituir a descolonialidade como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (Mignolo, 2010).

leitor para a viagem por entre o pensamento ameríndio. O narrador utiliza o jogo literário e dramático através do recurso das máscaras e do fingimento em que insinua ser o herói Macunaíma, mas não confirma sua identidade, como comprova as passagens abaixo:

Por despeito, sou forçado a contar que meu biógrafo, o afamado brasileiro Mário de Andrade, cometeu um engano quando me despachou para o céu daquele jeito descuidado, a toque de caixa. (...) Traduzido, meu nome significa “o que trabalha no escuro”. Mas pode me chamar de Chico (MELVILLE, 1999, p.9).

E, ainda

Agora que estou indo, vou revelar o meu nome. Eu me chamo Macu... Não. Mudei de ideia. Mas, claro, a história do papagaio eu conto. Qualquer hora dessas (MELVILLE. 1999, p. 319).

A força da narrativa advém da tradição oral sendo potencializada porque é contada, supostamente, pelo próprio *Macunaíma*. Ao eleger Macunaíma como narrador suposto, é possível inferir que o romance contribua com o processo de descolonização, pois retoma e coloca a cultura ameríndia no núcleo narrativo como elemento instaurador de imaginação, como sugere Fanon na citação deste tópico.

O jogo literário em *A História do Ventrilo* (1999) faz uso em sua estrutura de elementos característicos da dramaturgia utilizando o prólogo – no antigo teatro grego, a primeira parte da tragédia, em forma de diálogo entre personagens ou monólogo, na qual se fazia a exposição do tema da tragédia. Esse recurso continua sendo utilizado principalmente no teatro em cenas iniciais ou monólogos em que geralmente são dados elementos precedentes ou elucidativos da trama que se vai desenrolar – e o epílogo usualmente empregado como remate de uma peça literária em que se faz a recapitulação e o resumo da ação; desfecho, fecho, final. Desse modo, enfatiza o jogo de fingimento e o uso das máscaras para insinuar o narrador. Além disso, o enredo mistura diversos gêneros textuais: palestra escrita do antropólogo Michael Wormoal (MELVILE p. 78-80), música popular dos descendentes africanos (MELVILE p. 130), carta da freira Fidelia (MELVILE p. 134-136), artigo do jornal *Times*, 12 de novembro de 1917 “*O peso da luz*” (MELVILE p. 162 -164). A palestra do antropólogo, a carta da irmã Fidelia e o artigo científico do jornal *Times* ⁴³exemplificam a distinção entre o perspectivismo ameríndio e a perspectiva de pensamento ocidental. A cantiga popular entoada pelos trabalhadores africanos, bem como os versos recitados por

⁴³ O eclipse solar ocorreu em 29 de maio de 1919 na Guyana, podendo ser visto na América do Sul e parte da África. O fenômeno foi registrado pelo astrofísico inglês Arthur Eddington e está disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_solar_eclipses>

Aristotle Crane ao ser aconselhado a deixar Georgetown identificam o hibridismo latente nos povos que foram arrancados de seu lugar de origem e “replantados” em terras colonizadas para trabalhar e sustentar o empreendimento colonial.

Aqui estão enterrados nossos pais
 Aqui moram nossos familiares
 E também nossos filhos
 Amar como, outra terra em outros mares (MELVILLE, 1999, p. 64).

Seguindo a hipótese de que as vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo* (1999) constituem a força motriz à decolonização e à desconstrução de narrativas colonialistas, o narrador escolhido para contar a história é aclamado durante um transe em que acessa o mundo dos mortos, de onde é possível pescar palavras das reminiscências ameríndias. *Como foi que eu descobri que iria fazer o papel de narrador? Por aclamação, é claro (p.12). E foi assim que foi. Eu estava lá. Eu sei. Eu fui o escolhido. (p.14).* Conforme vimos no tópico anterior, o transe para acessar mundos outros são elementos do pensamento ameríndio. Existe a anunciação do fato e, depois, a ação. Não é o sujeito quem decide o que vai fazer; é aclamado. O prólogo e o epílogo consistem em partes fundamentais ao propósito narrativo alicerçado nas alteridades ameríndias, pois ao suprimir essas duas partes, o romance dialoga por meio da intertextualidade com as obras *Vom Roraima Zum Orinoco* (1917) e *Macunaíma - o Herói Sem Nenhum Caráter* (1928), limitando o campo semântico de seu narrador.

Contudo, ao eleger o narrador onisciente, supostamente Macunaíma, conclama o perspectivismo ameríndio através do recurso de máscaras e do disfarce para dramatizar o jogo de caça e caçador, sugerindo como metáfora ao dilema ameríndio que transcorre toda a narrativa: Qual o melhor caminho aos povos ameríndios, o isolamento ou a hibridização? Além disso, enreda o leitor para dentro do universo e do pensamento ameríndio. Desse modo, o narrador, aclamado por seus antepassados, decide escrever suas histórias no papel e, apesar, da resistência de sua avó Koko, segue firme na decisão, pois como suposto herói dos povos ameríndios e de Abya-Yala, possui a autoridade discursiva necessária e o consentimento de seu povo para escrever as histórias silenciadas ou transcritas por aqueles que desconheciam o pensamento ameríndio.

Outro elemento importante na estrutura narrativa do romance é o entrecruzamento entre a escrita e a oralidade através do recurso da oratura ou oralitura. De acordo com o crítico literário Juan José Prat Ferrer (2010, p. 26), os debates Pós-Colonialistas sobre a hegemonia de línguas europeias, no contexto da realidade africana, induziram a necessidade de criação

de um conceito que desse conta das manifestações orais na África. Nessa perspectiva, o linguista ugandês Pio Zirimu e a professora de arte Micere Mugo, adotaram o uso da palavra “oratura”, pela primeira vez, ainda na década de 1960. A oratura é a ponte que possibilita o protagonismo narrativo dos ameríndios no romance, sugerindo o apoderamento autoral de suas subjetividades, de suas cosmologias, de seus saberes, de seus pensamentos, enfim, de suas alteridades. Segundo o narrador do romance, antes de sair de cena e lançar os holofotes ao narrador da oratura, esclarece: *o rapaz iniciou então algo que era mais que uma narrativa, interpretando as personagens* (MELVILLE, 1999, p.174). Nessa passagem do romance, o personagem Wario, da etnia uaiuais, é quem narra uma das versões sobre o mito do incesto e a que mais impressiona o padre Napier. Existem várias cenas no romance em que a personagem assume o lugar do narrador para contar, sobretudo, a mitologia ameríndia. O narrador transita livremente entre passado e presente, entre a América do Sul – Guyana/Brasil e a Europa.

Outrossim, o narrador utiliza o recurso do monólogo para protagonizar o primeiro e o último ato da narrativa – no prólogo e no epílogo respectivamente. No prólogo, lança os questionamentos ao leitor: a história será composta por tributo ou por vingança? Talvez por ambos. A narrativa é tributária ao povo ameríndio. Ademais, o termo tributo pode ser usado no sentido de homenagem, como no sentido de pagamento de dívida, logo corresponde às duas situações: honraria à cultura ameríndia e parte do pagamento da dívida pela imposição do silenciamento e do apagamento da memória e da cultura dos povos ameríndios pelo colonialismo. Além disso, é contada por vingança porque evidencia a ignorância eurocêntrica diante de mundos em que a sua compreensão não conseguia e não queria alcançar e, por isso, os subjugou utilizando a violência física e psicológica. Além de criar narrativas psicopatológicas sobre si e sobre o outro. A finalização do romance retoma a maneira de pensar do ameríndio e a polifonia de vozes outras – *foi quando estive na Europa quase me contaminei com a epidemia de separatismo que grassava por lá*. Reafirmando a extensão de humanidade a todos os seres, ou seja, *a condição original comum do ser é a humanidade e não a animalidade*.

Olha, para nós, é o tipo de morte de que se morre que determina a vida além da morte, não o tipo de vida que se vive. Vocês puseram de cabeça para baixo as ideias de reencarnação. Nós progredimos pela vida afora rumo ao estado de perfeição absoluta que é ser um animal – ao nirvana de responder apenas aos desejos. Animais que se comportem mal – uma onça que hesite antes de atacar, por exemplo – retrocedem na escala e tornam-se seres humanos (MELVILLE, 1999, p.316-317).

A distinção entre o perspectivismo ameríndio e o pensamento ocidental está na maneira de analisar o mundo e, para exemplificar, o narrador afirma que as fobias são avisos do universo e não doença mental. Não obstante, é importante reafirmar que o romance inaugural de Melville não tem a intenção de apresentar juízo de valor entre os saberes do sul com os saberes ocidentais, mas o de desconstruir o discurso único eurocentrado em sua narrativa tecida a partir da perspectiva ameríndia. Embora o narrador não responda ao questionamento que transita por todo enredo do romance, pergunta-se: é melhor a hibridização ou o isolamento? Ficamos sem respostas. Outrossim, a resposta seria cabal. Contudo, manter o texto aberto é de grande relevância ao monumento literário, pois encontrar verdades e respostas não é o objeto da literatura. Antes, a problematização, o confronto, a interação com o leitor são elementos geradores de novas narrativas como ocorreu com Mário de Andrade, com Melville e com tantos outros escritores e críticos literários.

A seguir, trabalharemos com a análise de alguns personagens a fim avaliar se contribuem com o discurso de revidar ao discurso colonialista e de que maneira o fazem. Portanto, apresentaremos os discursos (falas) de personagens no sentido de sustentar o argumento deste trabalho de que o romance contribui para a desconstrução do discurso colonialista, de que as vozes ameríndias constituem o núcleo gerador de novas perspectivas às alteridades silenciadas pelo colonialismo, de que o colonizado do período colonial e Pós-Colonial desenvolveu estratégias de resistência no contato entre as culturas ameríndias e a cultura ocidental.

3.3 Personagens

3.3.1 Desconstrução do Discurso Colonialista

Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio (FANON, 2008, p 69).

O romance *A História do Ventríloquo* (1999) é composto por duas histórias narradas por um lapso temporal de aproximadamente um século, dividido em três partes em que se estabelece o diálogo entre a Guyana colonial e a Guyana Pós-Colonial. A primeira e a terceira parte

(Guyana Pós-Colonial) se desenvolvem a partir do romance inter-racial entre o ameríndio Chofy McKinnon e a pesquisadora inglesa Rosa Mendelson. Chofy ficou encantado pela pesquisadora no primeiro encontro. *Foi amor antes da primeira vista* (p. 42). É necessário recapitular o contexto do encontro entre Chofy e Rosa. O ameríndio é impelido a deixar a família na região do Rupununi em busca de trabalho na cidade. O contexto dos povos ameríndios na Guyana Pós-Colonial é apresentado no decorrer do percurso narrativo que antecede o encontro entre os dois.

A delimitação territorial ou a fronteira colonial é denunciada pelo narrador: *Chofy não ia com muita frequência a Georgetown. Desde a primeira visita, quando ainda menino, sentira desconforto naquela cidade* (p.38). O narrador justifica os sentimentos de Chofy em relação ao não pertencimento à cidade, à condição de duplamente colonizado e de colonialidade sustentada pela reprodução do discurso colonialista como experiência inerente ao ameríndio durante o período colonial e Pós-Colonial, como exemplifica a cena em que crianças negras, possivelmente vítimas do colonialismo, perpetuam o discurso desumanizador do ser: *Ei, seu índio, volta para o mato* (p.35) e, desse modo, conclama a necessidade de construções narrativas capazes de apagar a verdade colonialista e a colonialidade nas relações sociais. O não pertencimento à cidade o acompanha enquanto flana pelas ruas de Georgetown descortinando as marcas viscerais do colonialismo, sobretudo, na arquitetura da cidade, entremeando a Guyana colonial, Pós-Colonial e contemporânea para sustentar a discussão crítica literária acerca dos impactos do hibridismo para as nações indígenas. Ironiza a construção da cidade por meio de diques utilizados para conter as águas e o medo do colonizador que vivia apavorado por possíveis rebeliões ou pela ameaça de doenças desconhecidas. O mar era a rota de entrada e de fuga do colonizador. Além disso, o olhar voltado para o litoral simboliza, talvez, o desejo de regresso e o pertencimento à cultura eurocêntrica e intensifica a negação aos povos da floresta.

De modo que sorriu para o mar, acreditando que seu futuro estava à frente do horizonte, e ignorou as terras do interior e os povos que ali viviam (MELVILLE, 1999, p.39).

Ainda, a melancolia e o distanciamento do europeu são potencializados, segundo o narrador do romance, pelas características arquitetônicas da cidade. Outrossim, a narrativa de austeridade, prosperidade e de homem justo e cristão é combatida quando o narrador retoma à história de fundação da capital da Guyana, Georgetown. Stabroek era o nome da capital no período colonial e o mercado municipal recebe esse nome por ser um lugar que protagonizou

o apogeu do mercado negreiro. Desse modo, o narrador denuncia a origem da prosperidade do colonizador por meio da exploração do comércio de pessoas e da escravidão. Nesse contexto, o colonizador utiliza a violência e a usurpação para enriquecer e conseguir status social na metrópole. Contudo, não passava de um ser aterrorizado por suas próprias atitudes e pelo dualismo entre esses dois universos abissais: a metrópole e a colônia.

De noite, em sua casa enorme, construída com os lucros do mercado escravo, mandava pôr cones de vidro sobre as velas de espermacete, para que a chama não oscilasse na brisa, enquanto ficava deitado estatelado através do cortinado, lutando para enxergar fosse lá o que fosse que não conseguia ver no centro (MELVILLE, 1999, p.39).

A opressão religiosa imposta pelo colonizador é representada na cidade pela catedral de São Jorge, cuja estrutura é capaz de ser vista de qualquer ponto, metaforizando, talvez *os olhos de Deus*. O assistencialismo praticado pela igreja nas áreas de saúde e educação configura em outra face de herança colonial. Chofy consegue, por intermédio de um padre, um leito insalubre no Lar de São Francisco para que sua tia realizasse o tratamento de saúde e um local para trabalhar durante o período que permanecesse na cidade, ou seja, para entrar e ficar na cidade, careceu da anuência e da influência da igreja. Quanto à educação destinada aos ameríndios, poderíamos afirmar que o servilismo constituía seu eixo norteador.

“Eu fui criado em parte por um padre”, Chofy falou, defensivo. “Ele nos ensinou que pedir desculpas era a coisa mais importante do mundo. Fui ensinado a dizer por favor, desculpe e obrigado” (MELVILLE, 1999, p.39).

Diante do contexto apresentado e retomando a citação de Fanon, o desejo de dignidade despertou o amor *antes da primeira vista* em Chofy por tudo o que representava possuir o corpo de Rosa e, assim, se faz cativo do desejo de existência. Contudo, o sonho de Marieta, esposa de Chofy, antes mesmo de ele sair das savanas, revelou o envolvimento de seu marido com uma mulher europeia, e dessa maneira, sustém o ordenamento da força do mito, acima dos planos humanos. O interesse de Rosa em Chofy é o de conseguir maiores informações sobre a visita do escritor inglês Evelyn Waugh pela Guyana e sua estadia no Rupununi. Segundo suas pesquisas, a uapixana Wifreda, tia de Chofy, talvez seja a única pessoa a se lembrar do escritor, sendo o seu relato muito importante ao seu trabalho científico. Esses fatores promovem o encontro entre esses dois universos e, desse modo, o enredo transita e denuncia a nefasta herança colonial no campo da pesquisa científica, como podemos constatar na fala de Tenga, primo de Chofy:

Nós, os índios, somos uns idiotas, sabia? Fomos colonizados duas vezes. Primeiro pelos europeus e depois pelo pessoal do litoral. Não sei o que é pior. Grandes companhias aparecem por aqui para explorar ou derrubar madeira. Pesquisadores vêm e se enfiam no meio das nossas comunidades, estudando a gente e arrancando nosso conhecimento para benefício deles. As ONGS chegam e interferem na nossa vida. Os turistas ficam olhando embasbacados. E os políticos montam um cerco em volta, na época de eleição (MELVILLE, 1999, p.39).

E, ainda, pela arrogância crua disposta na fala do personagem Michael Wormoal, antropólogo tcheco.

Acho que provavelmente sei mais sobre os povos ameríndios do que eles próprios sabem sobre si. Nós, os europeus, temos acesso a todos os livros e documentos que faltam a eles. E o que faço com esses documentos? Torno-me um catedrático e enriqueço as culturas europeias e norte-americanas com ele. Meu conhecimento sobre os índios é uma forma de possuí-los (MELVILLE, 1999, p. 75;77).

A declaração do antropólogo no contexto de uma Guyana Pós-Colonial e contemporânea intensifica a urgência de lutar pela desconstrução do discurso e de práticas colonialistas e contra a colonialidade imposta. Elegemos esses fragmentos para ilustrar como o romance contribui para desmascarar o discurso colonialista. Embora o romance apresente outras cenas que trazem a possibilidade de leitura pelo viés da teoria literária Pós-Colonial, enfatizando a pertinência de se discutir a colonialidade e as alteridades encobertas.

3.3.2 Alteridades Ameríndias

O artigo da indiana Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?* (1985), questiona a postura do intelectual Pós-Colonial em supor produzir um discurso de resistência assumindo o lugar do subalterno e falando por ele e por meio dele. Contudo, essa postura intelectual reproduz a estrutura de poder e opressão em que o subalterno permanece silenciado sem que haja um espaço para que ele possa falar e ser ouvido. Assim, o lugar do intelectual Pós-Colonial é o de articulador de espaços em que o sujeito subalterno possa falar e possa ser ouvido e o de luta contra a subalternidade. Segundo a autora, o termo subalterno não pode ser generalizado a todo e qualquer sujeito marginalizado. Subalterno, na acepção de Spivak, é aquele cuja voz não pode ser ouvida, ou seja, as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação

política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.

Nessa perspectiva em que o papel do intelectual Pós-Colonial é o de promover espaços para que o subalterno possa ser ouvido, a autora propõe a re-presentação no sentido de visão estética, a performance ou encenação, pois a representação é um ato de fala em que pressupõe a relação dialógica entre falante e ouvinte. Contudo, adverte a crítica literária, o sujeito subalterno destituído de qualquer ponte para ser ouvido, não pode falar, nem ser ouvido, ou melhor, parafraseando Fanon, não pode *existir absolutamente para o outro*. Na seção II deste trabalho, *Pós-Colonialismo: Uma corrente crítica literária*, apresentamos a luta de intelectuais subalternizados, sendo Spivak, Bhabha e Said os principais agentes do processo para instituir a corrente crítica literária Pós-Colonial e garantir um espaço performático em que o subalterno seja de fato ouvido.

A recepção da literatura sob o viés da crítica literária Pós-Colonial examinando o lugar de enunciação de colonizado e colonizador com base na experiência de colonização trouxe elementos capazes de não apenas questionar o discurso colonialista, mas desconstruí-lo e, acima de tudo, propiciar um espaço de reconstrução às narrativas silenciadas. Além disso, nessa mesma seção deste estudo, percorremos por um outro campo de luta de intelectuais do sul colonizado, sendo seus principais representantes, Mignolo, Dussel, Quijano, Grosfoguel, entre outros, em que conclamam pela descolonização epistemológica, ou seja, a ruptura da ponte ou do agenciamento mencionado por Spivak, no sentido metafórico dessa ponte representar o gesto de construção de uma teoria Pós-Colonial a partir do pensamento eurocêntrico. Melville sustenta sua narrativa utilizando o ato performático proposto por Spivak ao *ressuscitar* o suposto narrador de seu romance.

Por despeito, sou forçado a contar que meu biógrafo, o afamado brasileiro Mário de Andrade, cometeu um engano quando me despachou para o céu daquele jeito descuidado, a toque de caixa (MELVILLE, 1999, p.9).

Sugerir Macunaíma como narrador suposto do romance é, por si só, um giro de perspectiva em favor das alteridades ameríndias. É o mito representacional dos povos subalternizados da América do Sul quem conta a história de seu povo *por tributo ou por vingança*. Poderíamos afirmar que as alteridades ameríndias constituem o núcleo gerador do romance alicerçado por seu narrador e por sua mitologia.

"Muito tempo atrás, o sol era uma pessoa feito nós. Ele passava o dia todo fazendo queimadas e limpando a terra para plantar. Sua cara brilhava de

tanto trabalhar. Um dia, quando ele foi tomar banho no córrego, viu um redemoinho misterioso gorgolejando no meio do ribeirão. Quando olhou mais de perto, viu uma mulher pequenina de cabelos compridos brincando ali, batendo na água com o cabelo, banhando-se toda feliz. "Ele a agarrou pelos cabelos. 'Me solta que eu lhe mando uma esposa', berrou ela. "Ele a deixou ir. No dia seguinte, viu uma mulher branca se aproximando do roçado. Ela fez vários serviços. Depois ele a mandou ir até o rio buscar água. Lá foi ela com a cabaça, mas, assim que se curvou para enchê-la, seus dedos amoleceram e perderam a forma, depois os braços e aí o corpo todo. Ela despencou num montinho de barro. A mulher tinha sido feita de argila branca. "Quando o sol foi procurá-la, encontrou só uma água turva e teve que subir o rio mais um pouco, para matar a sede. "Inútil", ele disse. "No dia seguinte, apareceu uma mulher negra. Ele a mandou buscar água. Ela trouxe a água de volta e eles comeram. Quando a refeição terminou, ele voltou ao trabalho. Ela foi acender o fogo, mas quando soprou, o rosto derreteu, depois os braços e aí o corpo todo. Ela tinha sido feita de cera. "O sol ficou lívido. Ameaçou secar toda a água do ribeirão. O espírito da água se escondeu e lhe disse que mandaria mais alguém. "No dia seguinte, enquanto trabalhava a terra, apareceu uma mulher avermelhada, da cor das pedras. Ela acendeu o fogo e não derreteu. Foi buscar água e não derreteu. Foi embora à noite e no dia seguinte voltou para lhe preparar a comida. Ele descobriu que ela não dissolvia, não derretia nem quebrava. Ela lhe pareceu atraente. Quando foram se banhar juntos, ele descobriu que ela era da cor do bronze, feito a pirita que existe no leito dos rios. "Ele queria que ela fosse viver com ele. Ela disse que teria que perguntar a Tuenkaron, o espírito da água. Naquela noite, ela voltou para dormir com o sol. Eles tiveram muitos filhos. Eram os Macunaímas. Os dois irmãos mais velhos Macunaíma e Chico, são nossos heróis (MELVILLE, 1999, p. 98 e 99).

O contexto da conversa é o da Guyana colonial, parte central da narrativa em que encontramos uma efervescência da cultura ameríndia. Assim sendo, o conhecimento sobre a genealogia dos povos ameríndios, acima descrito, é recebido pelo uapixana Danny através de sua avó de etnia macuxi, sendo essa uma maneira tradicional de aprendizagem entre os povos ameríndios. O personagem Danny, ainda menino, sofria na aldeia por ser considerado mestiço, sendo filho de europeu com uapixana, ou seja, metade europeu e metade uapixana. Assim, a partir de uma necessidade prática, o ensinamento ameríndio vem para trazer luz e resolver a situação. Depois de contar a história, a avó de Danny chama o neto para a porta e pede para que ele olhe seu braço no sol e diz: "Você é marrom dourado. Você fala uapixana. Você pertence às savanas, como nós" (p.99). Interessante perceber que a anciã coloca a língua como elemento central ao pertencimento da cultura ameríndia: cor, língua, espaço. Além da avó, Danny recebe o legado da cultura ameríndia de seu tio Shibi-din, exímio caçador, com quem o sobrinho aprende todas as técnicas de caça e estreita a relação de afetividade. A arte ameríndia de caçar exige uma relação de intimidade e respeito entre caça e caçador; conhecimento em geografia para percorrer a mata e os rios, em astrologia para

saber as estações propícias à pesca e caça “O pequeno grupo de estrelas no topo nós chamamos de Tapir – o tapir também está relacionado às estações das chuvas” (p.115) e em biologia para saber utilizar as plantas e os cheiros que atraem cada animal. Desse modo, o narrador vai alinhavando as alteridades ameríndias em sua *História do Ventriloquo*.

Além disso, denuncia a colonialidade do saber, campo de luta dos intelectuais do sul, escarnecida pela fala do pesquisador tcheco Wormoal em conversa com a pesquisadora inglesa Rosa Mendelson.

Nós, os europeus, temos acesso a todos os livros e documentos que faltam a eles. E o que faço com esse conhecimento? Torno-me catedrático e enriqueço as culturas europeias e norte-americana com ele. (...) A informação é o novo ouro. Meu conhecimento sobre os índios é uma forma de possuí-los. Nós lutamos pelo território intelectual (MELVILLE, 1999, p.77).

Dessa maneira, enreda a *História do Ventriloquo* promovendo a transgressão estética ao escrever a partir da mitologia dos povos ameríndios e eleger o próprio mito Macunaíma como narrador suposto do romance e a transgressão política ao se posicionar do outro lado da fronteira colonial, denunciando a colonialidade do saber, como podemos perceber no fragmento acima disposto e do poder por meio da empresa americana Hawk Oil, representando o capitalismo e os novos donos do império, “os recém-chegados olharam em volta com olhos de dono” (p.78). A empresa chega à Guyana Pós-Colonial para explorar as fontes de energia, petróleo e gás natural, em terras ameríndias. Chofoye ou Chofy deixa a família no Rupununi para buscar meios de recuperar os danos financeiros sofridos pela perda de seu gado. Porém, se apaixona pela pesquisadora Rosa, com quem vive um caso extraconjugal. Revela o significado de seu nome à namorada como prova de confiança, apesar de saber de todos os maus presságios, de acordo com a cultura ameríndia, que essa revelação poderia trazer à sua vida. Rosa, sem saber disso, releva o significado do nome de Chofy ao pesquisador Wormoal que, por sua vez, passa a informação aos funcionários da empresa americana.

Ao passar pela varanda do andar abaixo do sótão, viu os executivos americanos da Hawk Oil sentados em espreguiçadeiras, tomando cerveja e olhando para a cidade como se ela lhes pertencesse. Para surpresa sua, Chofy ouviu seu nome ser mencionado. Wormoal estava dizendo no tom confiante de um especialista: Chofoye é um nome uaiuai, entendem, que significa “explosão das águas” (MELVILLE, 1999, p.274).

Assim, os funcionários da empresa se apoderam do significado do nome ameríndio Chofoye (explosão) e o utilizam no intuito de alertar o menino Bla-Bla, filho de Chofy, sobre as dinamites em suas terras no Rupununi. Contudo, a criança pensa ser o pai chegando de Georgetown, avança ao seu encontro e é atingida por estilhaços da explosão; é socorrida, mas acaba morrendo na cidade de Georgetown. A colonialidade do poder global capitalista alcança seu ápice com a fala de um dos funcionários da empresa Hawk Oil, diante da tragédia e morte do filho de Chofy.

“Puxa, eu sinto muito pelo o que aconteceu com seu filho. Puxa, foi uma tragédia. Já combinamos com o pessoal do outro lado para esperar o avião com um Ranger Rover e levar vocês até onde for preciso. O rapazinho tinha seguro? Se tinha, pode apostar que a Hawk Oil vai lhe oferecer os tubos de indenização. Eles são uma boa empresa nessas coisas” (MELVILLE, 1999, p.309).

Esse episódio traz pelo menos três inferências possíveis com base na corrente crítica literária Pós-Colonial. A primeira seria a confirmação de que o método científico puro em algumas áreas do conhecimento não pode ser aplicado descontextualizado do contexto, do espaço e do ser; em seguida, a reafirmação da mitologia ameríndia como regente de toda a narrativa do romance e, desse modo, das alteridades ameríndias e a última revela a continuidade do preconceito em relação aos povos colonizados, pois não ocorreu ao funcionário da empresa que a criança soubesse falar inglês.

A morte do personagem Bla-Bla é o antídoto para despertar o seu pai Chofy da ilusão em que vive o romance com a pesquisadora Rosa e redimensioná-lo às savanas e à sua essência de homem ameríndio colonizado. Desse modo, alcança a consciência abissal entre o mundo do colonizado e o mundo do colonizador.

Olhando para o rostinho severo e exausto, Chofy sentiu uma dor esmagadora no peito e os braços como que perderam toda a vida. A expressão no rosto de Bla-Bla era de escárnio e censura. Parecia acusá-lo de muitas coisas: de abandonar a família, de largar o filho, de não ter conseguido manter a terra segura para as crianças. Com um grande golpe, percebeu que não tinha perdido apenas um filho, mas um continente inteiro (MELVILLE, 1999, p.307).

E ainda,

Assim que se viu de novo no mato, sentiu-se um pouco mais calmo diante das vastas planícies, do mato debruçado sob o vento, vendo os contornos familiares dos montes Kanaku. Os grandes espaços abertos imutáveis lhe davam o tempo e a moldura para pensar. Apesar da dor e da culpa, ali nas savanas a morte do filho parecia contida dentro de uma determinada ordem

de coisas, não era mais um elemento extra numa confusão aleatória, como tudo na cidade. À distância, o caso com Rosa começou a parecer uma espécie de feitiçaria, algo irreal (MELVILLE, 1999, p.310).

O desfecho do romance entre a pesquisadora inglesa e o ameríndio uapixana retoma e reafirma a força do mito no destino dos povos ameríndios e em uma das intencionalidades narrativas do romance de tributária às alteridades ameríndias. Conforme vimos na transcrição do mito de genealogia dos povos ameríndios, o deus dos povos ameríndios é o Sol. Os Macunaímas nasceram da união do Sol com a mulher feita da pirita do leito dos rios com a cor de bronze, sendo criada pelo espírito das águas para ser a companheira do Sol. A primeira experiência sexual de Beatrice, irmã de Danny e com quem protagoniza o romance incestuoso, foi com o sol.

O calor fazia seus seios recém-brotados arderem de leve e, quanto mais quente o sol ficava, mais consciência ela tinha de uma escuridão incandescente no fundo da barriga, entre as pernas, num lugar misterioso do qual mal se dera conta antes. (...) O sol bateu com mais ferocidade ainda e, à medida que o calor crescia de intensidade, a escuridão dentro dela se transformou numa sensação efervescente deliciosa que beirou uma explosão e depois sumiu de novo (MELVILLE, 1999, p.117-118).

Ainda segundo sua mãe, “Beatrice talvez pertencesse ao povo da água, que vivia na terra durante o dia e debaixo da água durante à noite” (p.117). Esses elementos sugerem talvez o status de heroína dos povos ameríndios à personagem Berenice. De acordo com Feijó (1995, p. 63) “na mitologia, o herói é divino. Na poesia épica ele é unidade de sentimento e ação. Na história é separado da realidade. Na literatura, o destino do herói é a sua iniciação: a descoberta de si mesmo”. O termo herói designa originalmente o protagonista de uma obra narrativa ou dramática. Para os gregos, o herói situa-se na posição intermediária entre os deuses e os homens, e, portanto, tem dimensão semidivina. Assim, o herói é marcado por uma projeção ambígua em que, por um lado representa a condição humana na sua complexidade psicológica, social e ética, e por outro lado, transcende a mesma condição, na medida em que representam facetas e virtudes que o homem comum não consegue, mas gostaria de atingir tais como bravura, coragem, superação, nobreza e força de vontade. Desse modo, suas motivações serão sempre moralmente justas ou eticamente aprováveis, mesmo que às vezes ilícitas e violentas. É necessário contextualizar essa suposição, de acordo com a trama narrativa.

O pai de Beatrice, Wifreda, Alice e Danny decide enviar os filhos para cidade a fim de que recebam educação à inglesa. A motivação paterna não tem relação alguma com as necessidades dos filhos, mas a de aplacar o seu próprio constrangimento diante o padre Napier. Durante o período de reclusão no convento, as irmãs Wifreda, Alice e Beatrice desenvolvem técnicas de resistência para sobreviver em um mundo tão hostil.

Mas logo Beatrice descobriu uma forma de sobreviver e consolar as irmãs. Convenceu-as, e a si própria, de que eram espiãs uapixanas. (...) que tinham sido mandadas para aprender os segredos do campo inimigo (..) precisavam de muita coragem e muita cautela porque estavam em campo inimigo (MELVILLE, 1999, p.117-118).

É no convento e na cidade de Georgetown que as ameríndias experienciam o ser classificado conforme a tonalidade da pele. Nesse contexto, Beatrice constrange as colegas porque não era negra e também não era branca, mas bronze, da cor da piritá. É Beatrice quem promove o maior duelo entre as alteridades ameríndias e as alteridades do colonizador, protagonizada pelo padre Napier e o deus Sol.

O padre chega às Guianas com a ambição de catequizar o maior número possível de ameríndios. Ensimesmado em sua cultura e convicção religiosa, não admite trocas culturais. Sua única preocupação consistia em encontrar uma maneira de evangelizar utilizando os conceitos do cristianismo para povos cuja lógica de pensamento fincava-se no concreto. O encontro do padre com um grupo de uaiuais despertou a admiração diante de tamanha beleza “Nunca em minha vida vi um menino ou menina tão belo” (p.171). O talento dos ameríndios para a mímica e a ventriloquia são as únicas características dos ameríndios admiradas pelo padre.

O padre representa uma das mais danosas práticas de colonização: a colonização da alma. A catequização cristã foi a responsável por dizimar ou demonizar os deuses dos povos colonizados. Dessa forma, causaram danos inestimáveis ao desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade. Apesar de utilizar os conhecimentos linguísticos, geográficos, políticos, entre outros, dos ameríndios e de sua força de trabalho para a sua saga de catequização, o padre vê a si como um grande mártir de Cristo e caminha pela savana cego pelo o orgulho e a presunção. De acordo com a perspectiva dos ameríndios, o padre metamorfoseava ora em um grande grilo, ora em um corvo preto com sua bata em meio às savanas. O padre rebatizava as comunidades e as pessoas e se apoderou de três meninos ameríndios para explorar sua força de trabalho para os afazeres domésticos e para a

construção de templos religiosos. Um desses meninos, rebatizou com o nome Inacinho, sendo o mais querido a ele, de quem sorveu o ordenamento espiritual dos povos ameríndios e o explorou com sadismo até leva-lo à morte. Napier decide celebrar uma missa no topo sagrado do Monte Roraima levando Inacinho consigo para carregar todos os instrumentos à celebração e servir como guia. O menino morre três dias depois dessa expedição. Em seguida, é intimado pelo pai de Beatrice e Danny a procurar, encontrar e trazer os irmãos que haviam fugido para viver como marido e mulher. O padre aceita em troca da permissão para construir uma igreja para o povo de Waronawa. Segundo a mãe de Danny e Beatrice:

É porque eles são meio brancos que ele vai. Se tivessem só sangue de índio, ele jamais teria feito todo esse escarcéu. E nós também nunca que iríamos pedir para ele. Nós é que temos que cuidar das nossas coisas. Além do mais, eu sei que não é bom o que Danny e Beatrice estão fazendo, mas não é a pior coisa do mundo. Já aconteceu antes. É o destino. Ele não deve se meter (MELVILLE, 1999, p.195).

A mãe do casal incestuoso reconhece que o comportamento dos filhos não é bom. Mas dentro da compreensão da perspectiva ameríndia, a força do mito do eclipse é o responsável pelas ações entre os irmãos. Logo, não haveria a necessidade de intervenção do padre. O eclipse foi anunciado, ocorreu e pronto. Com o tempo as coisas iriam ser reordenadas. Apesar de viver nas savanas há mais de vinte anos, conviver entre os povos ameríndios e se considerar uma pessoa livre de tabus, Alexander McKinnon, recorre às reminiscências culturais diante da notícia de que seus filhos estão vivendo em pecado mortal. O padre consegue encontrar o casal e se empenha, sobretudo, em catequizar Danny e reparar o mal causado providenciando o afastamento do rapaz da aldeia. Depois do episódio incestuoso, Beatrice volta para casa grávida de Danny, tem seu filho Sonny e permanece na aldeia convivendo com a desconfiança de seus parentes e com a ausência de Danny. Tempos depois do nascimento de Sonny, Danny reaparece noivo de uma brasileira e o padre Napier celebra o casamento entre os dois. Beatrice ainda tenta convencer o irmão no dia de seu casamento com a brasileira Silvana a casar com ela em segredo, em uma celebração em uapixana e possuir duas mulheres, como seus pais e conforme seus costumes, Danny recusa a oferta.

Estive conversando com o padre Napier, esse negócio entre a gente tem que acabar agora. Foi só uma criancice, isso que aconteceu. Uma coisinha à-toa. Não podemos continuar nos comportando feito crianças. “Você podia ter duas mulheres, como o pai, ela insistiu”. “Eu seria sua primeira mulher. Silvana, a segunda”. “Um homem, uma mulher. Você foi à escola. Você sabe disso. Temos que nos comportar feito gente grande agora” (MELVILLE, 1999, p.213).

Além de andar pelas savanas construindo igrejas em um ritmo frenético, profanar o Monte Roraima e, por conseguinte, ser o responsável pela morte da alteridade dos lugares por onde passou e dos sujeitos por quem atravessou, apagando suas crenças e memórias e rebatizando a todos em nome de Cristo, durante esse frenesi, rouba o sopro de vida da criança ameríndia de quem não havia mais o que sugar e interfere no ordenamento cósmico do mito do eclipse. O destino heroico de Beatrice fora delineado para protagonizar a expulsão de Napier das savanas completamente derrotado pelo deus dos povos ameríndios, constituindo, assim, o clímax das alteridades e resistência ameríndia no romance. Tomada pela dor e pelo ódio, Beatrice entra em uma espécie de transe diante do sol. Percorre uma longa distância até a casa do xamã Koko Lupi para pedir alguma coisa que faça o padre morrer.

“Rale isso e ponha na comida. Seria preciso um piaga bem forte para se recuperar disto aqui. Não funciona na hora. Funciona durante um período muito, muito longo. Eu também não gosto desse homem. Ele tenta expulsar o sol do céu. Ele e aquele seu deus morto num pau. Ele acha que pode ficar entre o sol e a lua. Dê-lhe isto e deixe o resto por conta do sol. O sol vai acabar com ele” (MELVILLE, 1999, p.217).

Beatrice convence Aro, ex-mulher de seu tio Shibi-din, que vivia como segunda mulher do tuxaua, argumentando que o padre estava exigindo a todos os homens que vivessem com apenas uma mulher. O padre e o ameríndio macuxi Linux são envenenados pelos feijões de Koko Lupi. Contudo, o macuxi comeu mais do veneno do que o padre e a reação foi imediata, levando-o à morte em poucos dias. O padre prolongou o sofrimento pelas savanas sendo castigado pelo sol e destruindo com suas próprias mãos todo o trabalho de uma vida. Ateou fogo em todas as igrejas que mandou construir e, por fim, em todas as suas anotações, inclusive os documentos de batismos e crismas realizados durante sua missão nas savanas.

Por mais que tentasse rezar e manter a imagem de Cristo diante de si, as histórias contadas pelos meninos acabavam vindo à tona e apagando o resto: o sol vestindo a onça para representá-lo na Terra, o sol disfarçado de arara vermelha; o sol escolhendo uma esposa cor de bronze entre as que o espírito da água oferecera, porque a branca e a preta tinham ambas derretido. Aí o sol onça rugiu e castigou sua pele outra vez (MELVILLE, 1999, p.230).

Napier percorre o interior da Guyana completamente louco até ser capturado e entregue aos cuidados de Danny para ser conduzido à cidade de Bartica de onde prosseguiria viagem à

Georgetown. O padre ficara aliviado ao saber que ficaria sob os cuidados de Danny a quem catequizou. Contudo, durante a viagem e em seus delírios, consegue enxergar a realidade e reconhecer o índio no rosto bronze de Danny e perceber que se tratava irrefutavelmente do filho do sol. O padre, ao chegar a Georgetown, é reconduzido à cidade de Berbice e internado no asilo de Canje. Mesmo longe das savanas, permanece sendo castigado pelo deus dos ameríndios.

Estava completamente exposto ao inimigo. O sol decidira acabar com ele. A esfera pálida e metálica no céu era um escudo por trás do qual...o padre Napier começou a berrar. Sentiu que a pele se transformava em cristais afiados. Gritou ao sol, pedindo misericórdia (MELVILLE, 1999, p.236).

Algum tempo depois, o padre embarca no vapor Orinoco com destino à Inglaterra. Durante a viagem, decide queimar todas suas reminiscências do tempo em que passou na Guyana e de sua missão evangelizadora. O deus sol utiliza a metodologia de evangelização imposta aos povos colonizados pelos catequizadores, principalmente pelos jesuítas na América do Sul, em seu duelo contra o padre Napier. Contudo, duela com um homem adulto, não utiliza da covardia e perversidade do colonizador em manipular crianças. Embora o resultado alcançado seja basicamente o mesmo: confusão mental, submissão pelo pavor a um deus vazio de significado em sua formação cultural e o apagamento de suas memórias, por conseguinte, transforma-o em um sujeito letárgico.

Familiares que foram ao porto recebê-lo ficaram chocados com as mudanças sofridas. Estava vago, distraído e mal conseguia se lembrar de alguma coisa dos muitos anos passados no Rupununi (MELVILLE, 1999, p.237).

Diante da suspeita de que Beatrice fora possuída pelo espírito de Kanaima, o espírito da vingança, e seu pai com medo do escândalo, caso a filha fosse responsabilizada tanto pela morte de Linus, quanto pelo envenenamento do padre Napier, providenciou seu exílio na Europa e designou Danny para levar a irmã à cidade de Georgetown de onde partiria definitivamente de Waronawa. Contudo, a força do mito regente em toda a narrativa, redimensiona os protagonistas do mito do incesto ao universo da magia e da mitologia ameríndia.

Ela saiu da água e tateou no escuro, à procura da toalha. Embrulhou-se nela, andou até o lugar de onde vinha a voz. Aí entendeu o que ele queria dizer. Um bando de pirilampos, pegos pela pancada súbita, tinha pousado no chão. Piscavam em meio ao negrume, tão brilhantes no mato escuro quanto as estrelas no céu. Era como se o vasto céu noturno tivesse se desdobrado a seus pés, assim como se desdobrava sobre suas cabeças; era

como se eles estivessem suspensos no espaço. Durante um tempo enorme, ficou ali parada, sentindo que estava onde deveria estar, de pé no céu, ao lado de Danny (MELVILLE, 1999, p.237).

Sonny, o filho do casal de irmãos Danny e Beatrice, fica em Waronawa aos cuidados de Wifreda, irmã de Danny e Beatrice. A criança nunca pronunciou uma única palavra e era arredio às relações interpessoais. Wifreda adotou o menino como seu filho e providenciou que estudasse. Fascinado pela lua, no início da puberdade começaram os ataques durante os períodos de lua cheia. A xamã Koku Lupi é convocada para consultar Sonny e informa à Wifreda que a lua irá buscá-lo. É possível inferir que Sonny seja, talvez, a personificação do mito do incesto e de suas variações, sendo também, a personificação do próprio Macunaíma, o filho do sol. De acordo com os Tarumás, em uma das versões do mito do eclipse, o irmão persegue a irmã na terra para tê-la como esposa, a irmã foge para o céu e se transforma em lua e o irmão vai atrás e se transforma em sol. O eclipse acontece quando o sol consegue alcançá-la e fazer amor com ela (p.176-177). Vejamos as similaridades:

a) Variação do mito do incesto:

O irmão ficou triste porque sabia que não poderia ter a irmã por mulher aqui na Terra, por isso saiu correndo de sua cabana, com o arco e as flechas. Chegou até uma clareira e disparou uma flecha para o céu. Ela ficou fincada lá em cima. Disparou uma outra sobre a haste da primeira e assim por diante, até fazer uma escada de flechas do chão até o céu. Subiu aos poucos, até chegar lá (MELVILLE, 1999, p.176),

b) Sonny antes de desaparecer:

Atirou uma flecha lá para o alto de um buriti, quase impossível de se ver. Depois desfechou uma outra sobre a haste da primeira, depois mais outra na haste da segunda e assim por diante, até formar um belo arco de flechas do tronco da árvore ao chão (MELVILLE, 1999, p.259).

c) Após o desaparecimento de Sonny:

Várias pessoas juraram tê-lo visto perto do monte Garrafa, parado no cruzamento de várias trilhas, com o sol nascente surgindo entre dois picos e um prisma de luz em cima dele. Ali, parado, Sonny ofuscava tudo e todos (MELVILLE, 1999, p.260).

d) Macunaíma, narrador suposto do romance:

Tenho cabelos pretos, pele cor de bronze e ficaria lindo num termo creme com lenço de seda. Charutos? Sim. Óculos escuros? Sim. (...) Traduzido, meu nome significa “o que trabalha no escuro”. Mas pode me chamar de

Chico. (...) Um Range Rover ou um helicóptero para percorrer as savanas e matas infindáveis da minha terra? Sim, sim (MELVILLE, 1999, p.9).

e) A última aparição de Sonny no romance relatada por um macuxi:

Quando chegou à cachoeira, de onde pareciam vir todos os sons, não havia nada exceto uma pilha de roupas abandonadas ao acaso nas rochas chatas diante da queda-d'água. Não havia nem sinal do dono, que ele presumiu estivesse nadando em algum lugar ali perto. Examinou as roupas; um terno cor creme muito elegante, a calça sustentada por um cinto sólido de couro entalhado; um par de óculos escuros caros, de armação de ouro, e chaves de um carro (MELVILLE, 1999, p.237).

Os fragmentos do romance dispostos acima sustentam o argumento de que o personagem Sonny compõe com Danny e Beatrice a trilogia do mito do incesto no romance, reafirmam o mito como o ponto de ligação de todo o percurso narrativo na Guyana colonial. Além disso, no período Pós-Colonial é a força do mito quem desloca Chofy das savanas para a cidade de Georgetown e desperta no ameríndio o amor pela pesquisadora inglesa; silencia a palestra do antropólogo Michael Wormoal e penaliza Chofey McKinnon pela revelação do significado de seu nome.

Entre todos os aspectos que evidenciam as vozes ameríndias no romance de Pauline Melville como um contradiscurso ao discurso colonialista, o fato de a composição do enredo ser alicerçada no mito de criação dos povos ameríndios e em denúncias de todas as formas de colonialidade, é a prova de que o romance *A História do Ventríloquo* (1999) se posiciona do lado da fronteira dos excluídos, pertence à composição literária de cunho Pós-Colonial e corrobora com a construção discursiva de luta contra a colonialidade. Promove, no mínimo, a reflexão sobre o Brasil e a América do Sul diante de um contexto político, econômico e social submerso em uma democracia para poucos e regido pela intolerância. Além de tudo isso, é o como Melville constrói o seu discurso anticolonial o que determina o projeto de posicionar as vozes ameríndias como protagonistas de suas alteridades. O primeiro ato foi o de eleger como narrador suposto Macunaíma. Em seguida e, por conseguinte, falar a partir do perspectivismo ameríndio e, assim, desconstruir as narrativas colonialistas. Além disso, denunciar a colonialidade e escrever as alteridades ameríndias a partir das perspectivas ameríndias por meio da palavra escrita como um gesto de registrar a sua existência no mundo letrado do Outro.

EPÍLOGO

Caiu uma chuva torrencial na manhã do dia em que conclui este trabalho. Algum capricho das forças míticas para abençoar a conclusão de mais esta etapa de minha vida ou simplesmente as forças das águas de janeiro na Amazônia. Prefiro o mito. Ouvi dizer que concluir um trabalho científico é parecido ao ato de parir ou ter um filho, analogia à dor e ao prazer da concepção por ter sonhado, gerado e, depois de sua concepção e nascimento, a responsabilidade absoluta. É verdade. Iniciei o caminhar por entre a literatura de Pauline Melville com a ideia firme de investigar as vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo*. A teoria literária de corrente crítica Pós-Colonial busca examinar como as narrativas sobre a experiência de colonização são tecidas e quais as estratégias utilizadas para garantir que as alteridades do colonizado perpassem por sua própria perspectiva de colonização e, por fim, inverter a dinâmica de falar sobre e pelo colonizado. O recorte de análise à pesquisa pareceu simples, mas à medida que relia o título da dissertação *vozes ameríndias* no plural e, diante de uma estrutura narrativa fragmentada em dois mundos: colonial e Pós-Colonial, vinha à consciência a ousadia do projeto investigativo.

Li sobre o espaço físico, político e geográfico da Guyana; visitei, também, guiada pelo deus dos pesquisadores em desespero e sem financiamentos para realizar as viagens de corpo físico, o Google Maps, os rios e as cidades da Guyana. Fui acometida por uma vontade quase incontrolável de conhecer esse país tão próximo do Brasil e que nunca ouvira falar antes de começar a pesquisar; da mesma forma, veio o desejo de exercer o meu direito de comunicação com os demais povos. Descolonizei a ideia de que para falar inglês é necessário falar como papagaio à moda dos britânicos ou dos americanos. Ideia desconstruída pelo meu orientador e pelos filósofos, teóricos e escritores de literatura Pós-Colonial. Enfim, redescobri as línguas faladas no continente sul americano: português, espanhol, inglês e francês, e um pouco da história de colonização na América do Sul.

As vozes ameríndias em *A História do Ventríloquo* (1999) reforçam a urgência de se pensar o colonialismo e suas estratégias de colonialidade no Brasil e na América do Sul em vários campos do conhecimento e, principalmente, a literatura como campo em que os saberes são entrelaçados através de percepções do sujeito em seu tempo e espaço. Busquei informações sobre a vida reservada de Pauline Melville, mas conhecê-la pessoalmente saciou meu desejo de respostas. Essa experiência trouxe a certeza de que a consciência de si, de seu mundo e o

respeito pelo mundo do outro fazem bem ao ser. Pauline é uma mulher consciente e iluminada pelo conhecimento que sustém os direitos da pessoa humana.

A cadência do trabalho veio através do método científico aliado à consciência do ser e de suas alteridades reivindicadas pelos estudos pós-coloniais e pela corrente crítica Pós-Colonial, sendo ampliada pelos estudos decoloniais. Apresentar o panorama dos estudos pós-coloniais, perpassar pela corrente crítica Pós-Colonial e chegar aos estudos decoloniais com a proposta de decolonizar a epistemologia latino-americana e chegar ao conceito de perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro constituiu os elementos necessários à análise das vozes ameríndias no romance de Pauline Melville.

Em princípio, essas teorias parecem divergentes. Contudo, suponho serem complementares em alguns aspectos importantes para a luta contra a colonialidade imposta. Não haveria o fomento e a recepção de produções artísticas a partir da experiência de colonização sem que houvesse um campo na crítica literária consistente para conceituar os fenômenos ocorridos em colonizador e colonizados. Esses conceitos da crítica literária Pós-Colonial, a partir, principalmente, de releitura dos relatos de viagem e de outras produções do período colonial, promoveram o desmascaramento de verdades unilaterais criadas pelo colonialismo a respeito de pessoas não europeias, desmistificaram a relação de superioridade versus inferioridade entre cultura, povo, raça e gênero. Além disso, a *Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guamán*⁴⁴ (1615) foi revisitada e pode assumir o seu importante lugar na resistência andina contra o colonialismo e, mais uma vez, evidencia o cinismo discursivo do empreendimento colonial como empreendimento civilizatório. As vozes ameríndias no romance *A História do Ventríloquo* (1999) exigiram voltar o olhar para a América do Sul, para o Brasil e para o pensamento ameríndio. Por esse motivo, foi importante concluir o panorama dos estudos pós-coloniais com o argumento dos teóricos do sul subalternizado sobre a necessidade de pensar o sul a partir do sul.

⁴⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala, intérprete indígena da conquista e inquisição, no Peru, ao final de sua vida, finalizou a escrita de sua própria crônica, *Nueva crónica y buen gobierno*, inaugurando um novo gênero. Ao mudar a perspectiva dos objetivos unicamente pessoais para a perspectiva das necessidades coletivas, Guamán Poma interferiu no conteúdo do gênero crônica, alterando-o e nele instaurando outra contingência ideológica. Para cumprir sua tarefa, o autor andino se apropriou dos discursos legais e de vários outros discursos para reivindicar justiça e a implementação de o que viria a ser um bom governo. Além disso, inseriu em sua obra mais de dez línguas nativas, junto ao castelhano e desenhos que tanto representavam os valores cristãos, como também a iconografia quéchua, denunciando as práticas que se diziam cristãs e não o eram: castigos, torturas e massacres dos índios. Ao fazê-lo, Guamán Poma inaugurou um gênero híbrido que, acima de tudo, representou um ato de resistência e subversão à ordem colonial que se estabelecia.

Ademais, o contradiscurso ou revide ao discurso colonial é explícito em toda a narrativa do romance. Contudo, além dessa importante contribuição, a escritora elabora seu discurso tributário às alteridades ameríndias por entre o pensamento ameríndio, a partir do perspectivismo ameríndio, em um duplo movimento de denúncia contra o colonialismo, evidência da colonialidade do poder, do saber e do ser e, acima de tudo, promove o deslocamento na forma de pensar ocidentalizada ao enredar o leitor pelo pensamento ameríndio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCROFT, Bill; GARETH, Griffiths; and HELEN, Tiffin: **The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonialism literatures**. London and New York: Routledge, 1989.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*(Impresso), v. 2, p. 89-117, 2013

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1997.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2014

BONNICI, Thomas. **O Pós-Colonialismo e a Literatura**. Maringá: Eduem, 2000.

_____. **Resistência e Intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.

CASTRO, Viveiros Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, p.138. Rio de Janeiro, 1996.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002

CESÁRIE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. Tradução: Noémia de Souza, Editora Augusto Sá da Costa, 1977, Lisboa

CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima. **Índios de Roraima**. Boa Vista: CIDR, 1989.

COSTA, Sergio. **Pós-Colonialismo e différence**. In: Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. **Desprovincializando a Sociologia – A contribuição Pós-Colonial**”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol.21, n.60, fevereiro de 2006.

DUSSEL, Henrique. **Filosofia de la Liberación**. Ed. Edical, AS México, 1977

_____. **Europa, Modernidade e Eurocentrismo**. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. CLACSO, Argentina, 2005

DRUMOND, Carlos. **Procura da Poesisa**. In *A Rosa do Povo*, Rio de Janeiro – São Paulo, 2000, Ed: Recorde, 21ª edição.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad: Adriano Caldas. Rio de Janeiro, Ed: Sindicato nacional dos Editores e Livros, 1983.

_____. **Os condenados da Terra**. Trad: António Massano. Lisboa, Ed: Livraria Letra Livre, 2015.

FEIJÓ, Martin Cezar. **O que é herói?**. Editora Brasiliense. 1995.

GROSFOGUEL, Ramon. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, Coimbra, 2008, p. 115-147.

GRUNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**, Vol. I, Ed: UNESP, 2006, tradução de Cristina Alberts-Franco.

HASBAERT, Rogério. **Território e Terriotoriedade: Um debate.** Vol. 9, n. 17, GEOgrafia, 2007.

MELVILLE, Pauline. **A História do Ventriloquo**, tradução de Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

_____. **Shape-Shifter**, New York: Pantheon Books, 1990

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do Colonizador**; tradução de Marcelo Jacques de Moraes. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina**, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México, 1998.

_____. **Uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica.** In: *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.* Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.

_____. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. **La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso.** Tabula Rasa, 2008, n.8.

_____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Argentina: Ediciones del signo, 2010.

_____. **Novas reflexões sobre “Ideia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção decolonial.** Caderno CRH, v.21, n.53, p. 239-252 (2008).

NENEVÉ, Miguel. **Representation, (mis) Translation And Rewriting In Mario de Andrade’s Macunaima And Pauline Melville’s The Ventriloquist’s Tale.**

_____. **Teoria do Colonialismo e Algumas contribuições para a Educação CANADART XIII – Núcleo de Estudos Canadenses,** (2002).

_____. **From Macunaima to The Ventriloquist’s Tale: Representation, Translation and Cross-culturalism.** In OLIVERIA, R. e IFILL, M. *From Historial Paths to the Cultural Processes between Brazil and Guyana.* Boa Vsita: UFRR/Univesity of Guyana ,2012 (p 127-128)

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra : um livro para todos e para ninguém;** tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo : Companhia das Letras, 2011

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Trad: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Orientalismo O Oriente como Invenção do Ocidente**. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**, Revista Crítica de Ciências Sociais, 2007, 78, 3-46.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005

SPIVAK, Chakravorty. Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Trad: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2010

SPOTTI, Carmem Vera Nunes. **Estudo Potamonímico de Origem Indígena em Roraima: rio Uraricoera**. Anais do XV Congresso Nacional de Linguística e Filologia, n. 5, p. 1759-1791, 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org). *La conolialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. (pp.193-238)

ROCHA, Hélio Rodrigues da. **Representações da espacialidade discursiva das personagens no romance A História do Ventriloquo**. Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo, n. 11, p. 84-98, 2012.

TUTUOLA, Amos. **The Palm-Wine Drinkard**, London (1952),

ANEXOS

HOMELAND

(Pauline Melville)

The old colonial house,
My father's birthplace,
White shuttered, wooden slatted,
Sags and settles on the haunches
A lewd striptease of peeling paint
Reveals grey, sun-bleached timbers,
Exposing the house for what it is –
A brothel

Relentlessly indifferent,
The sun hangs, a metallic, sphere in space,
Over the small town of New Amsterdam

History too, it seems,
Tired of the sandflies
Has packed its bags and emigrated
From this land of many waters
Somewhere behind God's back
I am standing
On the dark, varnished wooden floor,
Mosquito nets – obscene bridal veils
Hang in the breezeless air
My father, as a child,
Leans from the window,
Getting out,
Eyes deep with unfathomable histories
At the armies of clouds that march
Across the wide, wide skies from Venezuela,
Destined for other horizons
Eventually, he was to follow them.
Darkness falls.
Together we listen to the tree-frogs
Outside the house
Which perches so precariously
On the edge of this vast continent
Of perpetual decay.
And a voice wails out
From the ancient juke-box in the bottom house:
"Take me by the hand
And lead me to the land
Of ecstasy".

TERRA NATAL

(transcrição Miguel Nenevé)

A antiga casa colonial,
Cidade natal do meu pai,
Persianas brancas, de ripas de madeira,
Afunda-se e se instala sobre as ancas
A pintura se descascando faz um strip-tease sensual
Revelando a cor cinza:, madeiras descolorida pelo sol,
Mostram para que serve a casa:
Um bordel

descuidadosamente indiferente,
O sol pendura, um esfera metálica no espaço,
Ao longo da pequena cidade de New Amsterdam

A História também, ao que parece,
cansada das moscas da areia
Arrumou suas malas e emigrou
Desta terra de muitas águas
Em algum lugar atrás das costas de Deus.
Eu estou de pé
No escuro, piso de madeira envernizada,
Mosquiteiros - véus de noiva obscenos
Pendurados no ar sem brisa
Meu pai, uma criança,
Inclina-se na janela,
Saindo,
Olhos profundos com histórias insondáveis
Nos exércitos de nuvens que marcham
Pelos largos, largos céus da Venezuela,
Com destino a horizontes
Eventualmente, ele foi a segui-los.
A escuridão cai.
Juntos, ouvimos as rãs das árvores
Fora da casa
Que se empoleira tão precariamente
Na borda deste vasto continente
De decadência perpétua.
E uma voz geme fora
Da antiga caixa de som:
"Leve-me pela mão
E me leve para a terra
De êxtase ".